ÉTUDES DE THÉOLOGIE ET D'HISTOIRE DE LA SPIRITUALITÉ

DIRECTEURS

ÉTIENNE GILSON et ANDRÉ COMBES

Professeur au Collège de France — Professeur à l'Institut catholique de Paris

II

DOGME ET SPIRITUALITÉ CHEZ SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE

PAR

HUBERT DU MANOIR DE JUAYE, S. J.

Professeur à l'Institut catholique de Paris

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne (V^e^)

1944

Nihil obstat :

Lutetiae Parisiorum, die 30 junii 1943

M. BITH s. j.

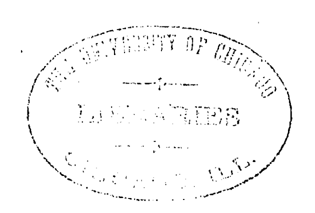
Præp. Prov. Franciae

Imprimatur :

Lutetiae Parisiorum, die 7a septembris 1943.

A. LECLERC

vic. gen.



AVANT-PROPOS

Cette étude sur saint Cyrille d'Alexandrie a été achevée en l'année 1944, quinzième centenaire de sa mort : pure coïncidence qu'il nous plaît cependant de souligner. Dans le grand évêque que certains esprits nous ont surtout montré comme un « méchant homme », un « pourfendeur d'hérétiques », un « nouveau Pharaon », faire voir, selon le mot du cardinal Mercier, un « grand théologien de la vie spirituelle » était une tâche à première vue paradoxale. En l'entreprenant, l'auteur s'est efforcé de se conformer aux règles de la méthode historique dont la première est sans contredit de sympathiser avec son héros. Puisse cet essai, malgré ses déficiences, être utile à ceux qui s'intéressent à la théologie patristique, aux chercheurs qui voudront pousser plus avant les études cyrilliennes, aux esprits qui désireront approfondir, pour leur édification propre, à la suite d'un des plus marquants Pères de l'Église, les rapports du dogme et de la spiritualité.

De même que j'ai largement exploité les travaux de mes devanciers en les citant et en les critiquant, je souhaite que cet essai de reconstruction de la pensée cyrillienne serve, en dépit de ses nombreux défauts, à d'autres travailleurs comme d'une nouvelle base de départ pour la recherche et pour la réflexion. Loin de se croire définitif, l'effort individuel s'appuyant lui-même solidement sur le passé n'a qu'un seul désir : celui d'être « dépassé » par de meilleurs pionniers. Il ne veut avoir d'autre récompense que de se sentir porté ou fécondé par un effort communautaire vers la Vérité.

La pensée religieuse de Cyrille fut nourrie par la Révélation chrétienne, guidée par le dogme catholique, puis vécue et expérimentée courageusement dans la pratique. Si l'on a pu signaler chez l'évêque alexandrin, non seulement des défaillances inhérentes à toute nature humaine mais aussi ces défauts que rend plus visible un caractère entier et dominateur, « le zèle apparemment amer et précipité d'un intégriste », il est juste de

dire qu'il y eut chez notre héros non seulement une farouche énergie à défendre « la piété orthodoxe », mais « un effort de raison éclairée qui devait s'épanouir en oraison ». Et lorsque Cyrille demande aux moines du désert de ne pas se perdre en des recherches subtiles sur le dogme, lorsque lui-même par contre se lance en des controverses interminables et passionnées, il obéit au même sentiment qui est de maintenir et de défendre le dépôt de la vraie doctrine et d'établir un plein accord entre la foi populaire et la théologie savante. Malgré les apparences contraires, il ne s'égare jamais en un « dogmatisme abstrait », en des discussions qui n'auraient aucun rapport avec la vie spirituelle ; sa préoccupation est au contraire de maintenir la liaison entre la pensée et ses formules d'une part et, de l'autre, la piété et la vie des chrétiens dans l'Église de Dieu.

L'effort de pensée et d'expression correcte n'est assurément pas chez Cyrille négligeable ; et c'est une satisfaction pour l'esprit de le voir dans ses écrits trinitaires éviter à la fois le trithéisme qui, péchant par excès, multiplie en quelque sorte l'unique nature divine, le modalisme qui minimise pour ainsi dire la réalité des trois Personnes divines, le subordinatianisme enfin qui voulait établir dans le Dieu trine comme une gradation de valeur et une hiérarchie. Ses écrits sur la Trinité, profitant de toutes les acquisitions du passé anticipent déjà la synthèse damascénienne.

Satisfaction pour l'esprit encore que de suivre dans les écrits christologiques la pensée pénétrante de l'évêque d'Alexandrie ; elle se dégage lentement des formules trop unilatérales, des étroitesses de parti et d'école ; elle s'affermit toujours davantage entre le nestorianisme qui divise et le monophysisme qui unifie à l'extrême et elle parvient à une pleine sérénité après l'accord de 433 avec les Orientaux, avec Jean d'Antioche et le grand Théodoret, annonçant déjà les expressions du pape saint Léon dont la formule christologique devait s'imposer avec une extraordinaire autorité dans les Églises, en Orient comme en Occident.

Sans doute, nous ne trouvons pas encore chez Cyrille l'expression « une personne en deux natures » pour exprimer humainement l'inexprimable mystère du Logos Incarné. Mais les tâtonnements même de notre auteur pour s'approcher inconsciemment de la formule dogmatique de Chalcédoine ont été utiles et méritoires et l'on doit du moins à l'évêque théologien d'Éphèse une affirmation plus nette que chez Origène et Athanase de ce que les techniciens appellent « la communication des idiomes ».

Si, à propos de l'Incarnation du Verbe, nous employons nous-mêmes au cours de cet ouvrage le terme « unité de personne » — qu'on nous permette cette remarque en ces pages liminaires — ce ne sera que pour la commodité du langage. Il est bien entendu que cette expression ne

peut être utilisée ici que par une anticipation ; mais c'est une anticipation légitime et il ne s'agit pas d'un pur anachronisme puisque pour souligner l'unité d'être du Christ, Cyrille se sert d'expressions sensiblement équivalentes à celle qui sera définitive.

A l'époque où il vécut, la théologie grecque n'avait pas encore d'expression déterminée pour désigner l'union des deux natures dans la « personne » du Christ. La source de célèbres malentendus et l'une des causes d'accusations d'apollinarisme et de monophysisme portées contre lui vint de ce que l'évêque d'Alexandrie, trompé d'ailleurs par des textes falsifiés par Apollinaire, n'était pas en mesure de reconnaître l'insuffisance des termes dont il se servait.

Si, chez les Latins, Tertullien avait déjà parlé de *proprietas utriusque substantiæ in una persona*[1], saint Cyrille employait par contre indifféremment φύσις et ὑπόστασις (trad. littérale latine : sub-stance, subsistance, hypo-stase) pour désigner aussi bien la nature que la personne. Saint Basile avait sans doute créé au sujet de la Sainte Trinité la formule : τρεῖς ὑποστάσεις, μία φύσις et saint Cyrille lui-même avait le premier parlé de τρία πρόσωπα en Dieu, mais pour le Christ, on ne s'aventurait pas encore à parler de μία ὑπόστασις. Il fallait attendre l'année 451 pour voir la clarté rayonner dans le domaine des formules techniques : Chalcédoine, vingt ans après Éphèse, parla de « δύο φύσεις » réunies en ἕν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν.

Mais c'est une satisfaction pour l'esprit de suivre les spéculations sur la Trinité et la christologie de Cyrille, tout en déplorant leur inévitable insuffisance. Il n'est d'ailleurs point question directement et *ex professo* dans le présent volume du développement historique de ce dogme trinitaire et christologique, mais de son épanouissement et de son rayonnement dans les âmes. Là réside sans doute l'originalité de cet essai.

Tout d'abord la théologie trinitaire de Cyrille — celle du *Trésor* et celle de la *Trinité consubstantielle* — exprime la signification profonde pour nos cœurs de la grande Réalité mystérieuse ; elle fait voir les conséquences et les répercussions morales dans notre âme de l'habitation des Trois en nous ; elle nous montre la réalisation de la présence dans l'homme et la reproduction en lui de l'image de Dieu. En ce sens, on peut dire que l'évêque d'Alexandrie est un maître de vie spirituelle.

On peut noter de plus qu'à côté, bien entendu, de ses commentaires exégétiques où se remarque le perpétuel souci de passer de l'ἱστορία qu'il respecte à la θεωρία en laquelle il se complaît, du sens littéral au sens spirituel, anagogique ou allégorique, la Trinité dans ses écrits dogma-

(1) *Adversus Praxean*, *P. L.* 2, 939 et *Oehler*, 1, 272.

tiques et polémiques n'est pas le seul objet de contemplation et le seul modèle d'action de l'évêque d'Alexandrie. Dans la seconde partie de sa vie, son esprit se porte surtout vers la christologie et la défense de la Vierge Marie, θεοτόκος.

Vers ces deux pôles s'oriente pour ainsi dire la pensée cyrillienne. Mais malgré cette dualité, il n'est pas difficile de trouver l'unité supérieure qui la résout, le centre vers lequel convergent ces deux préoccupations spirituelles. Avec son humanité si proche de la nôtre puisqu'elle est une personne humaine et par ses relations si intimes avec les trois personnes divines, Marie, fille de Dieu par excellence, mère de Dieu par l'Incarnation du Verbe, temple de Dieu, réalise dans son être la plus haute perfection à laquelle l'humanité puisse atteindre. Cyrille, « grand théologien de la vie spirituelle », en chantant les grandeurs de cette créature privilégiée qu'est la Vierge Marie, mère du Sauveur, nous introduit en fait dans une spiritualité qui est à la fois non seulement trinitaire et christologique mais aussi, oserait-on dire, mariale.

Cyrille n'a pas édifié une ecclésiologie, mais il nous a laissé tous les éléments pour la construire. L'Église en tant qu'*organisme* et *organisation* devait tenir une place importante dans un travail tel que celui que nous présentons au lecteur et nous n'avons pas voulu omettre d'exposer la doctrine cyrillienne du σῶμα Χριστοῦ, si étroitement liée à la doctrine trinitaire, christologique, sotériologique et mariologique et si profondément imprégnée de la doctrine paulinienne et johannique : « Je suis le cep, vous êtes les sarments », « Tout a été créé par Lui et pour Lui. Il est avant toutes choses et toutes choses subsistent en Lui : Il est le Chef du Corps de l'Église. Car Dieu a voulu que toute la plénitude habitât en Lui ; il a voulu par Lui réconcilier tout avec Lui-même aussi bien ce qui est sur la terre que ce qui est dans les cieux, ayant fait la paix par le sang de sa croix. »

L'Église est mère des chrétiens[1] ; nous naissons d'elle en même temps que nous naissons du Saint-Esprit. Montrant le sens spirituel de la maternité virginale de Marie, Cyrille souligne que par le caractère surnaturel de sa naissance, le Christ voulait nous apprendre ce que c'est que naître du Saint-Esprit.

Au baptême, le croyant naît du Saint-Esprit ; car comme l'annonçait saint Jean-Baptiste, le Christ est venu pour nous baptiser dans le Saint-Esprit et dans le feu et par là nous faire participer de son esprit filial. Si nous croyons au Christ, Fils bien-aimé en qui le Père a mis ses complaisances, nous sommes justifiés en Lui, nous revêtons le Christ,

(1) *P. G.* 71, 120, 192 sq.

nous ne devons plus appeler Père quelqu'un de terrestre. Notre Père est dans les cieux ; nous sommes tous frères ; nous avons le témoignage de Dieu en nous[1].

Citer un passage d'une telle richesse spirituelle, c'est équivalemment montrer au lecteur que Cyrille n'est pas seulement le théologien de la Trinité, du Christ et de l'Église, mais aussi et peut-être surtout de cette réalité mystérieuse que la théologie postérieure appellera la grâce sanctifiante. C'est du même coup faire entrevoir la contribution que peut apporter la doctrine de notre auteur à une doctrine ascétique et mystique.

Sans doute les quelques textes où il nous parle de l'union de l'âme au Verbe, de la contemplation d'Adam, de la vie spirituelle comme restauration de l'intégrité paradisiaque, de la vision de Moïse, des paroles ineffables adressées à saint Paul, de la Transfiguration du Christ au Thabor, de la vision face à face promise aux élus, sont rares, souvent même laconiques ; et ils ne nous permettraient que des conjectures sur ce que pourrait être la mystique de saint Cyrille. On peut le regretter. Mais par ailleurs il faut affirmer que l'approfondissement de la vie surnaturelle exprimée par le dogme plonge le fidèle expérimentalement dans le courant de la vie divine à laquelle on accède par le baptême, par l'eulogie sainte surtout.

Cette expérience chrétienne approfondie et illuminée par le dogme s'enracine dans la vie sacramentelle et par conséquent dans la vie liturgique mais dans une liturgie dont on comprend le sens spirituel et qui est une *Adoration en esprit et en vérité.* La vie chrétienne dans son prolongement intérieur et son achèvement fait cheminer l'homme du paradis d'Adam au paradis céleste ; le fidèle tend à la perfection de la vie angélique, bien plus, dans le Christ et par le Christ ressuscité il trouve la voie qui reconduit à la patrie. Il porte, cachées en lui-même, les arrhes de la gloire qu'il possèdera dans l'au-delà.

Si certains passages sur la contemplation d'Adam, celle de Moïse, celle du Christ sont réduits à une trop simple expression et à notre goût trop succincts, par contre les textes sur la participation à la nature divine, la présence de Dieu dans l'âme juste, la ressemblance avec Dieu, sont nombreux et suggestifs.

Purification et transformation de l'âme, passage de la mort et de la corruption à l'état de vie, réconciliation avec Dieu, rénovation, renaissance, nouvelle création, retour à l'état primitif où l'homme avait été créé, élévation à un état meilleur, toutes ces notions que mentionne Cyrille pour décrire la sanctification du chrétien sont développées assez longuement.

(1) *Sur la foi droite, à Théodose, P. G. 76,* 1185 A, B, C sq. et Pusey, vol. VII, p. 116.

La sanctification, nous dit-il, produit des effets admirables dans l'homme justifié ; car elle atteint non seulement son âme mais son corps et tout son être ; elle diminue la concupiscence et la force des passions ; elle fortifie contre les tentations, rend la pratique du bien plus facile, engendre les vertus, donne droit à l'héritage éternel du ciel.

Cette sanctification consiste dans l'élévation à l'ordre surnaturel avec tous les privilèges qui en découlent : l'adoption divine qui nous fait fils de Dieu et frères du Christ, fils par grâce sans doute mais réellement semblables au Fils par nature ; elle est une participation à la nature divine qui nous déifie au plus intime de notre être.

Sans doute c'est le Christ qui nous a valu cette sanctification surnaturelle : il est notre justification et de sa plénitude nous avons reçu ces richesses divines. Il est devenu le second Adam, la racine et le principe de l'humanité régénérée, le médiateur entre Dieu et les hommes, la source de toute sainteté et de toute vie surnaturelle.

Mais le Saint-Esprit, on sait avec quelle force Cyrille insiste sur ce point, est vertu sanctificatrice du Fils; il opère la transformation des justes et fixe sa demeure dans les âmes. Avec le Saint-Esprit, toute la Trinité opère et habite dans les âmes justifiées. Par son caractère hypostatique, le Saint-Esprit est le sanctificateur par excellence. Il sanctifie par la grâce (χάρις) qui embellit l'âme et lui rend cette intégrité qui avait été enlevée par le péché ; mais la grâce qui n'est point séparée de l'essence du Saint-Esprit, à proprement parler ne lui sert point d'intermédiaire dans l'œuvre de la sanctification. C'est le Saint-Esprit lui-même qui imprime son image dans l'âme[1]. Il est envoyé par le Père et par le Fils ; il se donne lui-même à ceux qu'il rend participants de la nature divine[2].

Ainsi traversée par la lumière de la foi qui lui est venue par l'Écriture, la Tradition et le Magistère vivant de l'Église, la pensée cyrillienne est toute centrée sur la présence, l'amour et l'imitation du Dieu Trinitaire ; elle se fixe sur cette unité d'amour entre le Père et le Fils, exemplaire de la charité qui doit régner entre chrétiens dans l'Église « corps du Christ » et ainsi s'installe dans l'âme une dévotion spéciale au Saint-Esprit qui réside en nous, nous sanctifie et par un modelage intérieur nous forme à sa ressemblance. « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ». « Qu'ils soient un comme nous sommes un ». Dogme trinitaire et perfection chrétienne se rejoignent théoriquement et pratiquement, dans la notion et dans la présence de la Charité.

Avant de reconstruire cette pensée apparemment complexe, avant

(1) *Dialogue VII sur la Trinité, P. G. 75,* 1088 B ; *Trésor,* ass. XXXIII, *P. G. 75,* 597 A-C.

(2) *Dialogue VII sur la Trinité, P. G. 75,* 1089 A-D.

d'en dégager l'essentiel dans toute sa pureté, il fallait replacer le penseur dans son époque et dans la région où il a vécu, situer le personnage dans son cadre historique, indiquer nettement les diverses influences qu'il a subies.

Nous avons essayé de le faire dans l'introduction, en rappelant seulement pour mémoire les grands faits de la vie de Cyrille. Et, cela, sans chercher l'originalité, sans prétendre faire un exposé exhaustif et détaillé des événements assez embrouillés qui ont jalonné son existence, pour ne point sortir des limites de notre sujet et disperser l'attention du lecteur.

Une note liminaire sur les divers écrits de Cyrille avec les références à la patrologie grecque de Migne, aux éditions de Pusey (Oxford) et de Schwartz (Actes des premiers conciles œcuméniques) permet d'avoir une vue d'ensemble sur l'activité littéraire de notre auteur et met dès l'abord devant les yeux les sources où nous avons puisé. L'analyse des œuvres cyrilliennes ne nous a pas semblé utile pour réaliser notre propos ; Bardenhewer en a donné une étude suffisante.

Restait la tâche principale : mettre en relief la pensée religieuse dans sa simplicité et sa plénitude, tout en lui laissant l'orchestration grandiose des multiples écrits où elle s'éparpille à la fois et s'enrichit en face des divers problèmes qui successivement se posent.

Connaissance et amour de Dieu le Père (1re partie), vie d'union au Christ, vie dans le Christ, avec Lui et par Lui (2e partie), habitation du Saint-Esprit dans l'âme du juste et spécialement dans l'âme de la Vierge Marie, Mère de Dieu (3e partie), communauté de vie divine dans les membres du σῶμα Χριστοῦ, membres unis au Christ et entre eux par la foi, l'amour et la grâce non moins que par l'organisation visible de l'Église (4e partie), approfondissement de cette notion de perfection chrétienne qui consiste dans la charité, dont l'exemplaire est la charité trinitaire, l'amour mutuel du Père et du Fils, le Saint-Esprit qui établit en nous sa résidence, telle est la charpente du présent ouvrage. Ajoutons que cette foi que nous avons reçue de la Charité et de l'Église et à laquelle nous avons été engendrés par le baptême doit avoir pour compagnes les œuvres et les autres vertus et que par l'apostolat, sorte de génération spirituelle, on doit la communiquer aux autres. Et ainsi les fils de Dieu deviendront pères à leur tour, imiteront dans le temps et transmettront réellement la vie éternelle ; et tous, fidèles à leur prédestination, reproduiront l'image du Christ, image lui-même du Père (5e partie).

En ces quelques mots, le lecteur trouvera les données essentielles du système, le plan d'ensemble de la construction, en même temps, pour employer une autre comparaison, qu'un fil conducteur l'empêchant de se perdre dans la forêt des symboles, dans le dédale des développements ou dans la poussière des analyses.

Il suivra Cyrille dans les circuits accomplis par un esprit toujours en éveil et toujours en chemin; il le suivra dans la vivacité de ses réparties, dans la violence de ses indignations, dans la sublimité de ses contemplations. Et il se convaincra que cet adversaire redoutable d'un Julien ou d'un Nestorius, d'un Apollinaire ou d'un Arius, d'un Diodore de Tarse ou d'un Théodore de Mopsueste, que ce « méchant homme », ce « pourfendeur d'hérétiques », ce nouveau «Pharaon» n'était pas, de tous points, comme certains historiens nous l'ont montré, un personnage antipathique. Entraîné par l'amour de la vérité, Cyrille est même parvenu, en dominant à la longue ses défauts de caractère à la vérité de l'amour. Au reste, notre dessein n'était point d'écrire la vie d'un saint, mais de montrer, en justifiant le jugement porté par le cardinal Mercier, comment pour Cyrille la vie spirituelle plonge ses racines ou plutôt trouve ses normes dans le dogme et de quelle manière la charité, sommet de la perfection chrétienne, par un accord du cœur et de la pensée, s'origine dans la foi et dans la charité trinitaires.

Les références développées de la cinquième partie mettent à portée du lecteur comme un enchiridion assez complet de la doctrine spirituelle cyrillienne. Certaines notes complémentaires permettent de se rendre compte des sources ou du moins des citations profanes, patristiques ou scripturaires que notre auteur a utilisées. D'autres notes au contraire étudient les fluctuations et les répercussions de sa pensée. Tandis que les *Scholia sur l'Incarnation du Monogène* et le traité *De la vraie foi*, *adressé à l'empereur Théodose* exposent une pensée simple, claire et modérée, les *anathématismes* et la formule du *symbole d'union de 433* qui ont valu à leur auteur les plus vives critiques de son vivant et jusqu'à nos jours, caractérisent des positions extrêmes, les *Anathématismes* nous menant jusqu'aux confins du monophysisme, *le symbole d'union* nous montrant les concessions permises faites par Cyrille au dualisme antiochien. Ces dissertations cyrilliennes montrent quelle place tenait dans sa pensée et dans sa vie, le Christ authentique, principe, voie et consommation de la vie spirituelle.

Sans doute, le présent ouvrage suscitera bien des critiques. Historiens ou philologues reprocheront à l'auteur une méthode trop théologique, un plan exagérément systématique tandis que les philosophes se plaindront au contraire d'une progression insuffisamment dialectique. Tout effort de reconstruction objective comporte inéluctablement quelque risque et doit nécessairement donner sujet à des censures de ce genre ; car un trop grand souci d'objectivité énerve souvent l'effort de synthèse et une excessive préoccupation d'organisation des idées peut parfois nuire au respect qui est dû aux faits et aux textes.

Qu'on me permette d'ajouter, en terminant, que j'ai eu perpétuellement

présent à l'esprit pendant la composition de ce livre, mes anciens auditeurs d'avant-guerre (Séminaire des Missions du Proche-Orient, Fourvière, 1931-1939), les séminaristes laborieux qui furent mes jeunes et sympathiques compagnons de captivité dans le Würtemberg (1940), enfin mes élèves actuels de l'Université catholique d'Angers, mes auditeurs et auditrices de l'Institut catholique de Paris.

Je tiens à exprimer ma reconnaissance à M. H. Ch. Puech, directeur à l'École pratique des Hautes Études (Section des Sciences Religieuses) qui a bien voulu s'intéresser à ce travail et l'accepter comme thèse en vue du diplôme de la section.

Je remercie M. Étienne Gilson et M. l'abbé A. Combes d'avoir accepté le présent volume dans la nouvelle collection qu'ils dirigent chez M. Vrin. Ils ont jugé que dans ces *Etudes de théologie et d'histoire de la spiritualité*, non seulement les grands docteurs d'Occident mais aussi les Pères grecs devaient avoir leur place, et parmi eux, celui dont nous célébrons cette année le quinzième centenaire. Trop oublié par les historiens de la spiritualité, considéré par d'autres, presque exclusivement, comme un controversiste passionné, Cyrille méritait de ne pas rester dans l'ombre. Il paraissait équitable de dissiper dans une certaine mesure le discrédit qu'on a longtemps jeté sur lui.

Au sortir de la guerre 14-18, je suivais en Sorbonne et à l'École des Hautes-Études, sur les grands docteurs d'Occident, Augustin, Bernard, Thomas d'Aquin, Bonaventure, les leçons magistrales de celui qui devait devenir l'éminent professeur au Collège de France. Dès lors s'ébauchait dans mon esprit cet essai à la louange de Cyrille qui fut une des lumières de l'Église d'Orient, héraut de la Trinité et de la Théotokos, et fort justement appelé par l'archevêque de Malines « grand théologien de la vie spirituelle ».

9 février 1944. En la fête de saint Cyrille.

P. S. — Le Père Yves de Montcheuil, professeur à l'Institut Catholique de Paris, quelques mois avant de tomber dans des circonstances particulièrement tragiques et glorieuses sur le sol du Dauphiné, a été l'un de mes reviseurs théologiques. Avec une fraternelle émotion je lui dédie ces pages, pour que son nom mis en tête de ce livre soit la marque de la fidélité de notre souvenir.

J'ai contracté une dette singulière de gratitude à l'égard du P. P. Henry qui m'a prêté son concours dans le labeur ingrat de la correction des épreuves.

INTRODUCTION

L'Église d'Alexandrie au début du Ve siècle

La littérature grecque chrétienne qui se développe entre la fin du premier siècle et le milieu du sixième, dans son incontestable continuité, car on ne peut y constater aucune rupture à proprement parler, présente aux yeux de l'historien, comme un triple groupement. Sans trop insister sur la valeur absolue de cette classification, on peut du moins pour la clarté de l'exposé, la diviser en trois périodes dont la première, celle des origines, s'étendrait jusqu'à la paix de l'Église (313), dont la seconde irait de l'édit de Milan à la mort de Jean Chrysostome (410) et dont la troisième ne s'arrêterait que pour faire place à la littérature byzantine (410-527). Période de formation, âge d'or, et, enfin, lente mais irrémédiable décadence.

Dans les trois premiers siècles, tandis que Rome s'éloigne de l'hellénisme, des foyers de culture orientale brillent d'un vif éclat, en Asie Mineure, à Antioche, en Syrie. Une vie spirituelle intense anime les églises de Sardes et de Tralles, de Magnésie et de Laodicée, de Smyrne, d'Éphèse et d'Hiérapolis. Bientôt, à côté de cette Asie Mineure que saint Paul évangélisa et qu'édifia la vieillesse de saint Jean, Antioche et la Syrie, vers la fin du IIIe siècle, commencèrent à tenir une place de premier plan dans le développement de la pensée chrétienne. Avec les premiers docteurs gnostiques qui enseignent à Alexandrie pendant la première moitié du second siècle, l'Égypte pénètre dans la littérature. Aux environs de l'an 200, l'école d'Alexandrie, avec Clément et Origène, devient le flambeau de l'Église. Au milieu des vicissitudes les plus diverses, l'influence de ces deux maîtres, celle d'Origène surtout, se prolongera longuement.

Dans la deuxième période de la littérature grecque chrétienne, les trois provinces dont nous venons de parler, l'Égypte, la Syrie, l'Asie Mineure, restent des centres de rayonnement. Autour d'Antioche et d'Alexandrie

surtout, gravitent les autres régions de l'Orient, la Palestine forme pour ainsi dire un trait d'union entre les deux foyers, s'orientant plutôt vers l'Égypte au IIIe siècle, se rattachant plutôt à Antioche au IVe. Antioche explique les deux Testaments au sens littéral ; l'histoire et les réalités lui conviennent. L'allégorisme par contre séduit Alexandrie ; au didascalée, en interprétant les livres saints, on cherche d'instinct le sens spirituel ; on y goûte la mystique ; on est aimanté par le divin ; on se plaît à honorer le Verbe né avant tous les siècles plutôt que le Fils de Marie qui a établi sa demeure parmi nous. *Le nestorianisme qui divise à l'excès le Christ* se développera à Antioche ; *le monophysisme qui fusionne outre mesure les deux natures dans le Verbe incarné*, trouvera dans l'Église d'Alexandrie ses partisans les plus fidèles. Diodore, Théodore, Chrysostome, Théodoret sont les noms les plus représentatifs de la tendance d'Antioche. Athanase, Didyme, Cyrille sont les porte-paroles d'Alexandrie.

La lointaine Cappadoce recueille l'héritage des vieilles églises d'Asie Mineure, Smyrne, Éphèse, Laodicée. Durant tout le IVe siècle, la Cappadoce brillera du plus vif éclat. Basile, Grégoire de Naziance, Grégoire de Nysse, nourris aux plus pures sources de la tradition catholique, formés au plus illustres écoles de l'antiquité classique, produiront des œuvres, sermons, lettres, traités théologiques, poésies qui sont parmi les œuvres les plus achevées de la littérature chrétienne. La dernière période de la littérature patristique chez les Grecs commence à la mort de saint Jean Chrysostome et des grands Cappadociens ; elle marque le début d'une incontestable décadence. Les grands noms se font plus rares : un Théodoret de Cyr est parmi les hommes qui honorent le plus l'Église.

Le patriarcat de Constantinople, à partir de 381, acquiert une importance qui ne fera que grandir. La vieille rivalité entre Antioche et Alexandrie ne cessera de croître ; leurs écoles, leurs théologiens, leurs exégètes détermineront toujours des courants de pensée très accentués, souvent opposés. Égypte et Syrie restent encore les deux pôles de la pensée chrétienne, mais peu à peu Constantinople, la nouvelle Rome, se fera centre d'activité intellectuelle et littéraire ; cette centralisation née au Ve siècle, trouvera au VIe siècle son plein effet. Les derniers noms de la littérature grecque chrétienne, ceux de Léonce de Byzance, de Maxime le Confesseur, de Jean Damascène peuvent presque se rattacher à l'histoire de la littérature byzantine.

Ce tableau de la littérature grecque chrétienne que nous venons de brosser à grands traits nous aidera à situer dans son époque et dans son milieu, celui dont nous voulons étudier la théologie, le plus grand des successeurs d'Athanase sur le siège d'Alexandrie : Cyrille. Ce tableau était nécessaire ; il reste insuffisant. En effet, le point de vue auquel nous nous plaçons dans l'étude de cette théologie cyrillienne doit ici être

précisé, ainsi que le véritable cadre en lequel il convient de la situer.

Ce n'est pas sous son aspect purement dogmatique, moins encore dans ses développements polémiques et apologétiques, dans ses réfutations d'un Julien l'Apostat, d'un Apollinaire, d'un Diodore de Tarse, d'un Théodore de Mopsueste ou d'un Nestorius que la pensée de l'évêque d'Alexandrie sera soumise à l'analyse dans les pages qui suivent.

Notre effort tend à autre chose, puisque sa théologie spirituelle est l'objet de nos recherches et de notre exposé. Ce sont les rapports qui existent, dans ses écrits, entre le dogme et la vie intérieure que nous voulons mettre en relief.

Cyrille n'est pas, en général, considéré comme un chef d'école en spiritualité ; les historiens de l'ascétisme et de la mystique n'ont jamais souligné son originalité dans ce domaine. Il semble, au premier abord, qu'il y ait peu à glaner dans ses livres, touchant la vie intérieure des fidèles ou la sienne propre ; il nous parle peu de lui ; il nous découvre peu ses sentiments. Rien non plus de comparable à la doctrine d'un Basile ou aux enseignements d'un Chrysostome. En vain chercherait-on chez lui ces développements sur l'ascétisme, sur la perfection, sur la virginité et le mariage, sur la pauvreté, sur la mortification, sur la contemplation, sur l'amour de la solitude, ou de la vie commune, sur l'apostolat, que l'on rencontre chez Clément d'Alexandrie, chez Origène, chez Méthode d'Olympe[1].

Chez saint Athanase, le grand prédécesseur de Cyrille, sur le siège d'Alexandrie, nous trouvons une étroite union entre le dogme et la spiritualité en même temps qu'un christocentrisme accentué. Pour saint Athanase, comme pour les Cappadociens ou pour Chrysostome, le Christ apparaît perpétuellement comme la source d'eau vive à laquelle doivent s'abreuver les fidèles[2].

Les écrits des évêques d'Alexandrie entre Athanase et Cyrille ne sont pas soulevés par la même foi et le même amour à l'égard de la personne de Jésus. Après Pierre II (373-381) et Timothée (381-385), Théophile d'Alexandrie (385-412), par l'étendue de son ambition, par l'énergie de son caractère, joue à la fin du IVe siècle un rôle considérable ; mais la valeur de sa théologie et à plus forte raison de sa doctrine spirituelle est

(1) Sur cette période de l'histoire de la Spiritualité, le lecteur peut consulter : VILLER, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Bloud et Gay. G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Bloud et Gay. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, Gabalda, t. 1.

(2) On trouvera des pages suggestives sur la Vie divine communiquée, le Christ et l'Église, la Sagesse éternelle et la Sagesse créée dans L. BOUYER, *L'Incarnation et l'Église-Corps du Christ, dans la théologie de saint Athanase*. Les éditions du Cerf, Paris, 1943.

assez mince. L'oncle de Cyrille et son prédécesseur immédiat sur le siège d'Alexandrie, fut un personnage antipathique qui écrivit beaucoup ; ses lettres sont passionnées, ses discours violents et retors. Trait notable surtout dans son attitude : il se servit de l'origénisme comme d'une arme pour anéantir ses adversaires et il trouva moyen de mobiliser dans son parti un Jérôme contre Rufin et contre Jean de Jérusalem, un Épiphane contre Jean Chrysostome. Les écrits de Théophile ne peuvent trouver place en aucune manière dans l'histoire de la spiritualité.

Éducation première de Cyrille

A sa mort, Cyrille fut élu évêque d'Alexandrie (17 octobre 412). Le nouvel élu allait-il allonger la liste des médiocres qui s'étaient succédé depuis Athanase?

Nous n'avons que de maigres renseignements sur les influences familiales et scolaires subies par Cyrille. Sa famille établie à Alexandrie où elle occupait une position honorable[1], lui fit donner une éducation soignée ; toutefois celui qui en fut le bénéficiaire nous déclare qu'il n'a pas été exercé à l'élégance du discours attique[2]. Chez lui, en effet, vainement chercherait-on un grand souci de la forme, un art très poussé de la composition ; il n'est pas assurément un écrivain de race, nous croyons cependant qu'il ne faut rien exagérer et un examen attentif de la langue de Cyrille montre que dans ce domaine, notre auteur n'a pas toujours été apprécié à sa juste valeur.

Sources profanes La lecture de ses ouvrages, de ses homélies, de sa correspondance atteste une forte culture ; elle manifeste une connaissance relativement approfondie des écrivains classiques. Ouvrez par exemple le *Contra Julianum imperatorem*, vous serez étonné du nombre des autorités profanes invoquées par l'auteur. Aristote, Platon, Alexandre d'Aphrodise, Porphyre, Hermès, Plotin, Pythagore, Xénophon, Plutarque, Homère, Hésiode, Pindare, Sophocle, Euripide, Hérodote, j'en passe, sont successivement évoqués[3]. On objectera sans doute qu'il ne s'agit souvent que de simples allusions, ou que les auteurs ne sont probablement cités, en beaucoup de cas, que de seconde main. Il reste que le nombre important d'auteurs païens, allégués par Cyrille, philosophes, historiens,

(1) Mansi VI, 1005 sq. ; Harduin II, 332 sq.
(2) *P. G. 77*, 429 ; voir aussi *P. G. 77*, 748 B, C.
(3) Cf. à la fin du présent ouvrage. *Note B. Les citations d'auteurs profanes du Contra Julianum*, p. 448 sqq.

poètes, grecs ou latins, mérite d'attirer l'attention. Son esprit, on le constate, ne s'est pas cultivé au seul contact de la Bible et des écrivains ecclésiastiques, mais, dans une large mesure, grâce à la fréquentation des auteurs classiques du paganisme. Dans sa vie, point de songe effrayant comme celui de Jérôme, ni de regrets amers à la manière d'Augustin. Je ne sais si le sermon ou plutôt le traité où Basile apprend aux jeunes gens comment ils doivent lire les auteurs profanes lui est tombé sous les yeux ; en tout cas, si les lettres humaines ne sont point des amies intimes, elles ne sont point restées pour lui des étrangères.

Saint Athanase

C'est principalement aux sources ecclésiastiques que Cyrille a puisé. Il s'est nourri de la lecture des Saints Pères, surtout de saint Athanase et des Cappadociens. L'éloge d'Athanase revient perpétuellement sous sa plume. Qu'on lise pour s'en convaincre sa *lettre aux moines d'Egypte*[1], son *Discours sur la vraie foi, aux Reines*[2], sa *Lettre à Jean d'Antioche*[3], sa *Huitième homélie pascale*[4]. D'autre part, si quelqu'un cherche à plaire à Cyrille, comme Alypius par exemple au Concile d'Éphèse, il le comparera à Athanase. Dans une autre occasion, Cyrille est même appelé « fils d'Athanase »[5].

Autres sources patristiques

Si Athanase, parmi les « docteurs de l'Église », a exercé sur Cyrille d'Alexandrie une influence considérable, il n'a pas été le seul à modeler son esprit. Cyrille s'est formé par la lecture et la méditation des Pères. Dans la défense du huitième anathématisme, se trouve un passage qui nous renseigne sur ce point : il s'agit de la manière d'arriver à la vraie foi.

A ce sujet, le divin Paul nous invite à être très attentifs, lorsqu'il nous dit : « Examinez-vous vous-mêmes, voyez si vous êtes dans la foi » (II *Cor.*, XIII, 5). Car, bien que l'amour-propre le fasse parfois sortir de la voie droite et abandonner les vraies doctrines, l'esprit humain n'ose cependant pas se fixer, pour ainsi dire, définitivement, dans l'erreur. Il se corrigera facilement lui-même, en lisant avec soin les travaux des anciens Pères dont l'orthodoxie est unanimement reconnue ; alors il contrôlera sa propre foi. Toutes les âmes droites s'efforcent de suivre les enseignements de ces Pères ; car après s'être remplis de la doctrine évangélique et apostolique et après

(1) A. C. O., I, 1, p. 11 sq. ; *P. G. 77,* 14 sq. [A. C. O. = *Acta Conciliorum œcumenicorum de Ed. Schwartz,* tome I, vol. 1].
(2) A. C. O. I, 1, 5, p. 65, lig. 22 ; *P. G. 76*, 1212.
(3) A. C. O. I, 1, 4, p. 20, lin. 9 ; p. 30, lin. 9.
(4) *P. G. 77,* 582 A.
(5) A. C. O. I, 1, 7, p. 146, lin. 26 ; p. 151, lin. 35 ; cf. A. C. O., I, I, 6, p. 156, lin. 22. Nous citons et traduisons la plupart des textes importants sur Athanase dans notre Note C, placée à la fin du présent ouvrage : *L'Argumentation patristique dans la controverse nestorienne*, p. 454.

avoir puisé dans les saintes Écritures une foi absolument pure, possédant la parole de vie, ils ont été les flambeaux du monde[1].

Se nourrir de la doctrine évangélique et apostolique puis de la doctrine des Pères, voilà ce que Cyrille enseigne aux autres ; lui-même a lu et relu les écrits de ceux qui l'ont précédé et qui ont été les « flambeaux du monde ». Le tableau que l'on trouvera plus loin donne une idée des Pères que Cyrille a pu compulser ; il s'agit de citations de Pères ou de simples allusions à leurs écrits[2]. Cette synopse qui concerne l'argument patristique dans la controverse nestorienne montre les autorités auxquelles Cyrille a recours et par conséquent aussi les auteurs, qu'à des degrés divers, il a pu fréquenter. Notre docteur a pris un contact suffisant avec les Pères pour pouvoir en tirer à propos des citations appropriées. Il les connaît si bien, il s'est tellement pénétré de leur doctrine surtout christologique que selon le mot célèbre d'Anastase le Sinaïte, il mérite d'être appelé σφραγίς τῶν πατέρων[3].

La Bible Dans un texte que nous avons précédemment cité, Cyrille nous disait que les Pères s'étaient nourris de la doctrine évangélique et apostolique, qu'ils avaient trouvé dans les Saintes Écritures la parole de Dieu et y avaient puisé une foi parfaitement pure. Notre docteur lui aussi s'est soumis au même régime. Les nombreuses citations, les réminiscences continuelles, son style même nous font sentir jusqu'à quel point il a lu, médité, goûté les Livres Saints. Peut-être les pressantes recommandations qu'avait données Athanase dans son *De Virginitate* et dans son *Epître à Marcellin*, avaient-elles eu quelque influence sur lui[4]? Isidore de

(1) A. C. O., I, 1, 7, p. 48, lin. 16 sq. ; *ibid.*, I, 1, 5, p. 129 ; *P. G. 76*, 347, 350.

(2) Cf. *infra*, p. 448. Note B. Nous renvoyons aussi le lecteur à des fragments d'un ouvrage dogmatique qui n'est pas parvenu jusqu'à nous. Il s'agit du *Livre des textes*, cité par Léonce de Byzance (*P. G.* 86, 1832), recueil de textes patristiques, comme celui dont parle Cyrille dans ses lettres (*P. G.* 77, 85, 296) Il y puisa les citations lues à Éphèse et celles qu'on trouve dans ses propres œuvres. Outre le passage indiqué par Léonce de Byzance, on a quelques fragments insignifiants dans *P. G.* 77, 145.

(3) Anastase le Sinaïte, Ὁδηγός, c. VII, *P. G. 89*, 113 D. Anastase lui décerne ce titre à propos de sa doctrine trinitaire, mais il ne le mérite pas moins pour sa doctrine christologique et pour son enseignement sur la sanctification. — F. Cayré, dans son *Précis*, t. II, p. 33 lui attribue le titre de docteur de la grâce sanctifiante. Cf. Bonnetain, art. *Grâce* dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, col. 705 : « Les Pères de l'Église, en dehors de tout langage technique, avaient envisagé la grâce sanctifiante aussi bien que la grâce actuelle. Les Pères grecs, en particulier, depuis saint Irénée jusqu'à saint Cyrille d'Alexandrie, docteur de la vie surnaturelle non moins que de l'incarnation, avaient développé les merveilles divines en nous. »

(4) *De Virginitate*, 12 ; *Ep. ad Marcellinum*, 1, 2 ; 2-9 ; 10 ; 11-12 ; 13-14 ; 27-29, etc. On trouvera quelques traductions intéressantes concernant surtout les Psaumes dans F. Cavallera, *St. Athanase*, coll. La Pensée chrétienne, Paris, Bloud, 1908, p. 304-306.

Péluse dont nous allons dire bientôt l'influence directe sur Cyrille avait déjà fait cette remarque : « Les divins écrits bibliques procurent un gain considérable à ceux qui s'approchent d'eux avec un grand sentiment de foi ». Le gain qu'en retira Cyrille fut en effet considérable ; il s'y plongea dans le grand courant de l'Esprit-Saint[1].

Il sut en apprécier la merveilleuse variété et cette parfaite unité qui vient de ce que tout gravite autour de la grande figure du Christ.

> La Bible est un vaste organisme qui s'accommode des diversités humaines les plus grandes, les inclinant toutes à un même dessein[2].

S'il lisait les Pères, c'est presque toujours parce que ceux-ci ne faisaient que commenter l'Écriture Sainte et étaient remontés eux-mêmes à ceux qui étaient les vraies sources.

> Nous appelons sources du Sauveur les saints prophètes, les évangélistes et les apôtres, tout remplis eux-mêmes du Saint-Esprit, ils sont comme des rivières répandant dans ce monde les eaux d'une doctrine salutaire et qui vient du ciel : ils réjouissent la terre[3].

Certains textes des Pères cités par Cyrille ne sont pas autre chose qu'une exégèse d'un passage scripturaire difficile. Il en est ainsi par exemple d'un passage de Pierre d'Alexandrie qui n'est que l'explication des versets 28 et 35 du chapitre premier de saint Luc. Un texte d'Atticus n'est pas autre chose qu'une citation ou une explication de quelques versets inspirés[4]. Dans le florilège du Concile d'Éphèse, on trouve fréquemment l'expression jumelée : « Οἱ Πατέρες καὶ ἡ Γραφή » car les Pères et la Sainte Écriture ne faisaient qu'un dans sa pensée ; dans ses disputes théologiques, l'argument scripturaire et l'argument patristique ne peuvent se séparer.

Qu'on lise son traité *Sur la foi droite, aux Reines*, on constatera la connaissance précise que Cyrille a du texte de la Sainte Écriture, le parti qu'il en tire pour son exposé, en même temps que le lien étroit qu'il établit entre argumentation scripturaire et argumentation patristique.

(1) Cyrille n'avait point de peine à admettre l'inspiration de l'Écriture, lui qui admettait déjà une sorte d'inspiration chez les Pères, surtout ceux de Nicée, *Vaticana*, nº 1, A. C. O., I, 1, 1, p. 12. *Casinensis*, nº 1, p. 5. *Vaticana*, nº 6 ; A. C. O., I, 1, 1, p. 34 ; *Casinensis*, nº 8, p. 27 et 28 ; *P. G. 77*, 108 C, D, etc.

(2) *Sur Isaïe*, 3, *P. G.*, *70*, 656. Je me souviens avoir lu une pensée analogue dans Théodore de Mopsueste. *Introd. au commentaire sur Jonas* « Unus idemque Veteris ac Novi Testamenti Deus, ... uno scopo sibi proposito », *P. G. 66*, 318.

(3) *Aux Reines, deuxième discours sur la vraie foi*, *P. G. 76*, 1337.

(4) *Philipp.* II, 6 ; Jean, I, 14 ; *Ps.* XIV, 6, 8. — Les références de ces textes de Pierre d'Alexandrie et d'Atticus se trouvent à la fin de ce volume dans notre note C. *L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne*, p. 454.

L'Ancien Testament comme le Nouveau sont par lui analysés, commentés, extraordinairement exploités. Dans l'*Adoration en Esprit et en Vérité* et dans les *Glaphyres*, Cyrille s'attache surtout à montrer comment la loi ancienne prépare et figure la loi nouvelle. Dans ses *Commentaires sur Isaïe, sur les douze petits prophètes, sur l'Évangile selon saint Jean* (des autres commentaires nous n'avons que des fragments), Cyrille s'efforce de faire comprendre le texte sacré, en se rapprochant plus que dans ses premiers ouvrages de l'explication littérale, mais jamais cependant il ne perd l'occasion, quand il le peut, d'en dégager le sens spirituel.

Deux passages significatifs sur le sens historique et le sens spirituel de l'Écriture feront voir la pensée de Cyrille. Son idéalisme, qui est un réalisme supérieur, un spiritualisme, respecte le réalisme historique : c'est sur lui qu'il prend son élan.

Ceux qui, dans les Écritures inspirées, rejettent l'histoire comme une frivolité, se privent en quelque sorte de comprendre, comme il faut, ce qu'elles contiennent. La spéculation spirituelle, bonne et utile, illumine l'œil de l'entendement et crée sans doute des esprits très éclairés. Mais lorsqu'un événement historique nous est présenté par les Saintes Lettres, il convient alors de traquer (θηρᾶσθαι) l'utilité de l'histoire pour que l'Écriture inspirée soit à même de nous sauver et de nous secourir par tous les moyens »[1].

Dans le *Commentaire sur le livre d'Osée*[2], parlant de l'union de l'âme avec Dieu par la connaissance et l'amour, il expose la doctrine classique du mariage spirituel, mais en insistant spécialement sur la vertu d'humilité. Il y est entraîné par son souci de sauver le sens littéral de la Bible. Voici comment il explique que le prophète a vraiment reçu de Dieu, juge souverain du bien et du mal, l'ordre de s'unir à la pécheresse. Cyrille s'insurge contre ceux qui énervent le sens littéral de la Bible, en le volatilisant trop facilement en des sens allégoriques et spirituels : μεταπλάττων δὲ ὥσπερ τῆς ἱστορίας τὴν δύναμιν εἰς ἐννοίας πνευματικάς.

Pourquoi ne pas prendre ici au sens littéral, s'écrie Cyrille, l'ordre que Dieu donne à son prophète sous prétexte qu'il est indigne de la sainteté divine ? Ce littéralisme, au contraire, a pour nous un sens mystique plus sublime ; il symbolise l'union du Dieu de condescendance avec l'âme qui est à ses yeux toujours pécheresse et indigne de cette grâce. Le Christ n'a-t-il pas bu et mangé avec les pécheurs et les publicains, par amour du mépris et des méprisés ? Le divin Médecin n'est-il pas allé spontanément vers les malades ? Pourquoi donc ne pas prendre à la lettre le texte d'Osée ? Ne trouve-t-on pas en fait par ce moyen la signification spirituelle

(1) *Sur Isaïe*, L. I, orat. 4, *P. G.* 70, 192 A.
(2) *Sur Osée*, *P. G.* 71, 28 B, 32 C, 33 A.

la plus profonde? Dieu, dans sa miséricorde infinie, fait les premiers pas vers la nature coupable pour s'unir à elle ; c'est bien cela ce que signifie l'union du prophète avec la pécheresse[1].

Ces deux textes choisis montrent parfaitement comment Cyrille respecte le sens historique de l'Écriture et comment il sait admirablement en dégager le sens spirituel.

Jusqu'à présent, en parlant de l'éducation première de Cyrille, j'ai insisté sur ses lectures, lectures des Pères et lecture de l'Écriture Sainte ; parmi les influences subies par le jeune homme, deux surtout sont à signaler, celle d'Isidore de Péluse et celle de son oncle, Théophile d'Alexandrie. Le nom même de l'abbé de Péluse évoque à notre esprit le souvenir des solitaires et des cénobites qui peuplaient alors une partie de l'Égypte.

Le monachisme

S'il est aisé de voir le rôle qu'a joué l'Écriture Sainte dans la formation spirituelle de Cyrille, il est plus difficile de préciser quelle a été sur lui l'influence du monachisme et du cénobitisme. Je songe surtout à une influence immédiate et directe, car le rayonnement de la vie monastique en Égypte était si grand que Cyrille ne pouvait pas, même à son insu, ne pas en subir le bienfait. L'Égypte fut le pays des solitaires et c'est surtout pendant le IVe siècle que la vie monastique s'y développa[2]. Antoine (251-356), et sans doute Pacôme (vers 290-346) avaient été des maîtres d'ascétisme pour Athanase ; l'on sait quelle estime Cyrille devait avoir pour le héros de Nicée. Macaire d'Égypte (vers 300-390) puis son disciple Évagre le Pontique, né dans le Pont, à Ibora, vers 345, et qui, après le Concile de Constantinople, vint passer en Égypte les dernières années de sa vie, contribuèrent beaucoup au développement du monachisme dans ces régions. Vers cette époque, les moines devinrent une véritable puissance, qui n'était d'ailleurs pas seulement spirituelle. Schenoute, ou Schenoudi, d'Atrépé, l'une des gloires du monachisme au Ve siècle, commanda à des milliers de religieux et de religieuses. Il faut le citer ici, non point tant à cause du style imagé et populaire de ses lettres et de ses sermons que pour ses relations personnelles avec Cyrille : il accompagna l'évêque d'Alexandrie au Concile d'Éphèse.

Isidore de Péluse

Cyrille lui-même a-t-il été moine? A-t-il vécu parmi les cénobites du désert? A-t-il été initié à la vie intérieure par Isidore de Péluse? Les historiens se sont souvent posé ces questions sans pouvoir arriver à des conclusions certaines. Il y a du moins quelques

(1) Ἤ γὰρ οὐκ ἐν ἴσῳ λόγῳ φαίη τις ἄν, εἰπέ μοι, πονηρᾷ γυναικὶ τὸν προφήτην συνάπτεσθαι, καὶ τὸ ἀκαθάρτῳ ψυχῇ κοινωνεῖν ἑλέσθαι τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον.

(2) Cf. P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens*, Paris, Beauchesne, 1931.

points qui ne laissent aucun doute, en particulier l'autorité dont jouissait Isidore de Péluse à cette époque[1]. Isidore naquit à Alexandrie aux environs de 360[2]. Supérieur pendant une quarantaine d'années d'un monastère situé aux environs de Péluse, Isidore mena une existence simple, calme, mais extraordinairement active et féconde. Sa volumineuse correspondance révèle un esprit ouvert, cultivé, subtil ; elle touche aux sujets les plus divers, mais surtout aux questions d'ascétisme et d'exégèse. C'est, sans doute, au monastère de Péluse qu'il connut Cyrille ; car celui-ci passa quelque temps au « désert »[3]. R. Aigrain a minutieusement analysé la correspondance de Cyrille avec Isidore de Péluse. Cyrille appelle volontiers l'abbé de Péluse son « père ». Celui-ci vénérait de son côté profondément l'évêque d'Alexandrie, mais cette vénération ne l'empêchait pas de lui dire vertement sa pensée. Antinestorien déclaré, Isidore blâme néanmoins chez Cyrille « un excès d'animosité contre Nestorius ». Dans une autre épître, la septième, l'abbé recommande à l'évêque d'éviter dans la discussion tout ce qui aurait un caractère trop personnel : *depone litigia*. Mais cela ne l'empêche point de tenir très fermes ses positions sur la question de doctrine : Isidore propose une formule excellente dans une de ses lettres (n° 5) pour maintenir les deux natures dans le Christ et après l'union de 433, entre Cyrille et Jean d'Antioche, il craint qu'on ait fait trop de concessions. Toute cette correspondance indique une véritable intimité entre le supérieur du monastère et l'évêque d'Alexandrie. Cette intimité aurait-elle eu son origine, dans un séjour prolongé de Cyrille « au désert » ? Cyrille aurait-il été moine?... M. Béthune-Baker[4] affirme que l'ami d'Isidore de Péluse serait demeuré cinq ans au désert, mais il ne donne aucune référence pour étayer cette assertion. Tillemont, par ailleurs[5], s'appuyant sur l'autorité de Bollandus, considère comme possible que Cyrille ait été moine. Voici ce qu'il nous dit à ce sujet :

Il fut élevé par les mains de personnes saintes et orthodoxes, à qui il donne le nom de Pères, ce qui semble marquer les Prestres ou les Evesques d'Alexandrie ses prédécesseurs, ou les Pères des déserts puisqu'il peut avoir pratiqué quelque temps la vie monastique et en avoir été tiré par Théophile pour estre mis dans le clergé. Mais nous ne nous amuserons pas à prouver qu'il n'a jamais été Carme. Bollandus croit qu'on peut luy rapporter une lettre de Saint Isidore de Péluse qui ne luy serait pas honorable.

(1) Cf. René Aigrain, *49 lettres de saint Isidore de Péluse*, éd. critique de l'ancienne version latine contenue dans 2 mss du Concile d'Éphèse, Paris, 1911. Dans *P. G.* t. 78.

(2) Cf. Facundius d'Hermiane, II, 4, *P. L.* 67, 573.

(3) Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. fr. Paris, 1905, II, p. 213 ; doutes exprimés par Mahé, *D. T. C.* III, 2476. Cf. Lettre I dans édition Aigrain.

(4) Cf. *Nestorius and his teaching*, Cambridge, 1908, p. 57.

(5) Cf. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1709, t. XIV, p. 268.

Car il reproche au moine Cyrille d'oublier l'exemple de la retraite de saint Jean, laquelle il avait autrefois imitée avec une grande ferveur ; d'avoir l'habit et l'extérieur d'un solitaire et de s'embarrasser du soin des affaires du monde ; de vivre dans le désert et de porter dans son âme par le tumulte d'une infinité de pensées, le bruit et la confusion des villes...

Ce texte est assez piquant. Malheureusement les critiques ont encore des doutes et se demandent si la lettre dont il est ici question[1] est bien adressée à Cyrille d'Alexandrie ou à un autre Cyrille. Ne nous attardons pas trop à chercher une certitude absolue et concluons en disant[2] que d'autres lettres adressées par Isidore à Cyrille, où l'on trouve conseils et réprimandes[3] permettent de considérer comme probable le séjour de Cyrille, comme moine, au monastère de Péluse ou dans quelque monastère voisin.

Directe ou indirecte, l'influence du monachisme sur Cyrille ne fut pas négligeable : il fait dans ses œuvres la louange du monachisme[4]. Inversement, notons-le, il se considère comme ayant une certaine juridiction sur les moines des environs d'Alexandrie et il ne se fait pas faute de leur donner des conseils et des directives.

Théophile d'Alexandrie L'influence de Théophile sur son neveu n'est pas négligeable[5], mais de se rendre exactement compte en quoi elle a pu consister, voilà qui est moins facile. Rappelons du moins quelques faits. Lorsqu'en 403, Cyrille suivit son oncle au conciliabule du Chêne, il dut s'édifier du zèle farouche que déploya ce jour-là son oncle évêque, en faveur de ce qu'il considérait comme l'orthodoxie. Ce zèle, le neveu en donnera un jour des preuves. Le successeur de Théophile déposera au concile d'Éphèse le successeur de Chrysostome et d'Atticus, à moins de trente ans d'intervalle.

Entre le caractère de Théophile et le caractère de Cyrille, il y avait plus d'un trait commun : ses contemporains l'ont noté. Même sang ; souvent, même politique. Souvent aussi, semblables furent les circonstances dans lesquelles l'oncle et le neveu eurent à déployer l'ardeur de leur tempérament dogmatique et dominateur.

Au conciliabule du Chêne (403), Cyrille avait appris comment Alexandrie devait procéder à l'égard de Constantinople, c'est-à-dire en prenant les choses de très haut. Dans une autre occasion, Théophile allait montrer

(1) L. I, 25, *P. G. 78*, 198.
(2) Cf. Cayré, *Patrol.*, II, 20.
(3) Vg. L. I, 311 ; *P. G. 78*, 362 ; L. I., 324, *P. G. 78*, 370.
(4) *P. G. 70*, 1364, 1365.
(5) Socrate, *H. E.*, L. VII, c. VII, *P. G. 67*, 749.

par son exemple comment il fallait apprendre aux moines à bien prier! Relater cet épisode aidera à mieux comprendre le milieu dans lequel Cyrille a vécu et les différentes actions qui ont pu s'exercer sur son âme encore malléable.

Théophile prétendait avoir la responsabilité des moines qui « peuplaient » les solitudes d'Égypte, spécialement des moines de Nitrie. Au sujet de la connaissance de Dieu et du culte dû à la divinité, les théories anthropomorphites s'étaient répandues jusque dans le voisinage d'Alexandrie. Au dire de saint Épiphane[1], Audius, fondateur de la secte anthropomorphite, avait commencé sa prédication à l'époque du Concile de Nicée ; exilé par l'empereur en Scythie, il n'en continua pas moins sa propagande ; il alla en Gothie où de nombreux païens se firent « Audiens » (disciples d'Audius) et où s'érigèrent plusieurs monastères dont Épiphane loue la discipline religieuse. Des confins de la Chalcide et des bords de l'Euphrate où la secte s'était répandue, les théories anthropomorphites s'étendirent vers l'ouest et pénétrèrent jusque sur le territoire qui dépendait de la juridiction de l'évêque d'Alexandrie[2]. Il en devait résulter un obscurcissement dans l'idée de la Transcendance divine. Une naïve exclamation du moine Sérapion nous en est une preuve. On avait essayé de le guérir de son anthropomorphisme et par une longue argumentation de le convertir à une notion moins épaisse de la Divinité ; bouleversé par ce changement soudain opéré dans son attitude religieuse, il s'était écrié, avec une tristesse qui fait penser à celle de Marie-Madeleine après la Résurrection : « Malheureux que je suis, on m'a ôté mon Dieu... et je ne sais plus qui adorer ou invoquer». Pour purifier un culte si peu spirituel, l'oncle de celui qui un jour écrira dans des circonstances quelque peu analogues un ouvrage « Sur l'Adoration en esprit et en vérité », l'oncle de Cyrille juge nécessaire d'intervenir ; dans une lettre pascale[3], il attaque avec tant de virulence l'idée que se font de Dieu les pieux solitaires qu'il est à son tour traité d'hérétique et d'adversaire des Écritures : dans tout le désert de Scété, seul l'abbé Paphnuce accepte son encyclique ; le parti de l'opposition se transporte à Alexandrie et menace de mort « l'impie Théophile » qui avait une manière si déplaisante de défendre la Transcendance divine et d'attaquer l'anthropomorphisme. Mais le rusé patriarche est oriental : il sait tempérer l'ardeur de son zèle pour l'ortho-

(1) *Adversus Haereses 70, P. G. 42*, 340-374.

(2) Socrate, *H. E.*, VI, 7 ; *P. G. 67*, 684 ; Sozomène, *H. E.*, VIII, 11 ; *P. G. 67*, 1544 ; Cassien, coll. X, 2, *P. L. 49*, 821.

(3) Celle probablement de 399 dont nous parlent Sozomène, Cassien et Gennade. Cf. sur cette encyclique, Bardenhewer, *Geschichte der Altchristlichen Literatur*, Bd. III, Freiburg, 1912, p. 116 et Giuseppe Lazzati, *Teofilo d'Alessandria*, ch. III à V.

doxie par une diplomatie subtile qui lui fera trouver des mots habiles et volontairement équivoques : « Je vous ai vus comme le visage de Dieu », s'écrie-t-il, οὕτως εἶδον ὡς θεοῦ πρόσωπον ; puis Théophile condamne, pour mieux prouver sa sincérité, les livres d'Origène ; et il dénonce les « Longs Frères » comme origénistes[1].

Je me suis étendu assez longuement en parlant de l'oncle de Cyrille parce que, à mon avis, parmi les influences subies par le jeune homme, l'influence de l'oncle sur le neveu a été certainement notable, sinon toujours heureuse. Lorsque Théophile mourra, le 15 octobre 412, son neveu, malgré une assez forte opposition, lui succèdera ; trois jours après la mort de son oncle, le 18 octobre, il sera intronisé. Comme son oncle, mieux que son oncle, il se dépensera, surtout dans ses rapports avec les Juifs et avec les anthropomorphites, à faire connaître Dieu, le vrai Dieu, et promouvoir une « Adoration de Dieu en esprit et en vérité » et nous verrons bientôt les développements magnifiques que contiennent ses œuvres sur « l'image de Dieu » ; comme son oncle et d'une manière plus digne que Théophile, il sera aux prises avec l'Église de Constantinople ; comme son oncle, plus que son oncle même, il déploiera un zèle ardent dans l'enseignement de la doctrine comme dans le gouvernement des moines et des fidèles.

Activité littéraire et apostolique de Cyrille

Œuvre littéraire L'œuvre littéraire et théologique de saint Cyrille est une des plus considérables de la littérature patristique orientale. La controverse nestorienne divise comme en deux périodes l'activité du saint docteur. Avant 429, le patriarche commente l'Écriture Sainte ; à cette première partie de sa carrière, se rattachent les dix-sept livres *De l'adoration et du culte en esprit et en vérité* et les treize livres des *Glaphyres*, puis des commentaires allégoriques d'Isaïe, des petits prophètes, de saint Jean, d'autres encore. Outre cette œuvre exégétique importante où dominent les préoccupations morales et où sont appliquées les règles traditionnelles de l'École d'Alexandrie, il faut signaler l'immense effort orienté vers la réfutation de l'arianisme et vers un exposé du dogme trinitaire qui est une véritable mise au point de la question à l'usage de ses contemporains. Il a clos, serait-on tenté de dire, les controverses trinitaires, mettant ainsi le sceau à la doctrine orthodoxe en Orient, comme le fit en Occident saint Augustin par son

(1) Sur la condamnation des Longs Frères, cf. A. LEHAUT, art. « Ammone le Parote », in *Dict. d'Histoire et de Géographie ecclésiastique*, t. II, col. 1312.

De Trinitate. De cette époque, c'est-à-dire encore avant 429, datent le *Trésor sur la sainte et consubstantielle Trinité* et les sept dialogues *Sur la sainte et consubstantielle Trinité*. Nous en exploiterons les richesses, d'autant plus que nos trois premières parties se rattachent respectivement aux trois personnes divines.

Tout à coup éclate l'affaire nestorienne. Cyrille gouvernait depuis dix-sept ans l'Église d'Alexandrie, lorsqu'il entendit parler des sermons du nouveau patriarche de Constantinople ; abandonnant aussitôt les travaux pacifiques, il se lance en plein combat ; il se fait le champion de l'orthodoxie. Entre 430 et 432, son activité littéraire est débordante ; courtes brochures, pamphlets et tracts se succèdent : *Cinq livres de contradictions contre les discours de Nestorius; De la vraie foi, à l'empereur Théodose II; Aux Princesses*, Arcadie et Marine ; *Aux Impératrices*, Pulchérie et Eudoxie ; *Apologie pour les douze chapitres contre les évêques d'Orient; Lettre à Evoptius; Contre l'attaque des douze chapitres par Théodoret; Explication des douze chapitres rédigés à Éphèse; Apologie à l'Empereur*..., je ne cite ici que les principaux ouvrages auxquels il faut ajouter des lettres et des sermons, en particulier les six homélies que beaucoup d'historiens considèrent comme ayant été prononcées à Éphèse[1].

Le théologien de la vie spirituelle Sur la valeur de Cyrille comme théologien spécialement en Christologie, je m'en tiendrai, pour le moment, à cette appréciation d'un des spécialistes les plus éminents de la littérature grecque chrétienne :

> Il est incontestablement parmi les plus grands ; sur le développement de la Christologie, il a exercé une influence décisive. Les formules qu'il a trouvées, les preuves qu'il a indiquées ont été à maintes reprises adoptées officiellement par l'Église; celle-ci a mis le sceau à tant de marques de vénération, quand Léon XIII a accordé à saint Cyrille le titre de docteur[2].

L'idée que nous voulons signaler et souligner ici et dont la présente étude poussera à fond le développement, est la place importante qu'occupent dans ses ouvrages la personne du Christ et la doctrine de la grâce sanctifiante. Cyrille n'a pas composé, à proprement parler, d'ouvrage d'édification ; mais il n'en reste pas moins que sa piété transpire

(1) La question assez complexe des anathématismes qui d'ailleurs a peu d'importance dans cette étude sur la spiritualité sera traitée dans un appendice. Cf. note D à la fin du présent volume, p. 491. Sur la chronologie des œuvres de Cyrille, nous donnons plus bas quelques indications dans le *Tableau synoptique* p. 53 sq., et dans la *Note A*, p. 441 sq.

(2) G. Bardy, *Littérature grecque chrétienne*, Paris, 1927, p. 146-147. « Ce digne successeur d'Athanase fut ... non seulement un homme d'action, mais un écrivain abondant et un penseur de premier ordre ». F. Cayré, *Précis de Patrologie*, t. II, p. 21.

à travers ses écrits, même à son insu, et que son amour de Dieu, du Christ, de la Vierge Marie, de l'Église, fuse au milieu des argumentations les plus abstraites ; sa vie spirituelle est si intense qu'elle soulève de je ne sais quelle ferveur les raisonnements les plus rigoureux ; elle communique une sorte d'enthousiasme à ses développements les plus subtils et les plus abstrus. C'est que toutes ces subtilités, ces nuances de pensée, ces apparentes abstractions, correspondent pour lui à une réalité très concrète ; sa ferveur a de la peine à ne point s'épancher : pour lui, la théologie du Christ comme celle de la grâce sanctifiante n'est pas seulement un système d'idées qui n'aurait qu'un rapport assez lâche avec la réalité quotidienne, mais elle est expérience personnelle et vie.

Au delà des passions qui s'agitent et se soulèvent en lui, au delà de sa volonté de triomphe, de son ardente ambition, de son impulsivité, de son esprit de domination, qu'il a en grande partie hérités de son oncle, il y a un zèle sincère de la vérité, un souci de ce qu'il appelle « une piété orthodoxe » qui le dévorent.

Le Christ dans sa vie comme dans ses écrits tient une place unique ; on le constate, même dans les ouvrages qui précèdent la controverse nestorienne. C'est précisément parce que le Divin Rédempteur était le centre de sa pensée qu'il se trouvera si bien préparé à défendre la foi traditionnelle en Christologie. « Ce ne sont pas les controverses, a-t-on très justement écrit[1], qui l'ont instruit sur le Christ ; c'est bien plutôt la science qu'il en avait qui l'a jeté dans ces luttes doctrinales dont l'enjeu était la réalité même de l'incarnation ». Ajoutons qu'il ne faut point séparer de sa Christologie, sa doctrine sur l'Eucharistie, aliment de la vie chrétienne, chair vivifiante par laquelle le communiant s'unit directement et physiquement au Verbe de Dieu. Si la première partie de notre étude exploite surtout le *Contra Julianum* pour montrer la connaissance et l'amour de l'âme chrétienne pour Dieu son père, la deuxième partie fera voir, grâce surtout aux ouvrages contemporains de la querelle nestorienne, cette place centrale qu'occupe le Christ dans la vie chrétienne.

Mais cette vie chrétienne, vie du Christ dans l'âme, est une vie divine, donc une vie trinitaire. Sans passer sous silence la nécessité de ce que la théologie postérieure appellera la grâce actuelle, grâce nécessaire pour la pratique de la vertu et la réalisation de la vraie sainteté, l'évêque d'Alexandrie s'attachera surtout à montrer la nature et les grandeurs de cette sainteté du chrétien, en la référant à la sainteté substantielle dont elle est une participation et en insistant sur l'habitation de la Trinité en nous. Cette manière d'envisager la vie chrétienne était

(1) Cayré, *l. c.*, tome II, p. 21.

bien dans la ligne de saint Jean, de saint Paul, et de la tradition. Cyrille reprit ce qu'avaient dit les anciens, en repensant, revivant et donc revivifiant en quelque sorte cet héritage dogmatique et spirituel. « Il le répéta à sa façon, écrit le P. Mahé[1], en y mettant sa marque personnelle. Il rapprocha et souda en système des données restées avant lui trop éparses ; il rattacha le tout, mieux qu'on ne l'avait fait encore, au dogme trinitaire et à la Christologie. En même temps, l'ardeur de sa piété lui inspirait, pour exprimer sa foi, des formules dont rien dans les écrits antérieurs n'avait égalé l'audace ni la vérité. »

Ce zèle, cette piété, qui transparaissent dans la composition de ses ouvrages, se manifesteront également à nos yeux si nous examinons quelle a été la vie apostolique de Cyrille.

L'apôtre

Le 17 octobre 412, Cyrille, après une assez chaude bataille électorale, succédait à Théophile sur le siège épiscopal d'Alexandrie. Nous ne connaissons que très imparfaitement les débuts de son épiscopat et nous ne pouvons nous fier entièrement à ce que nous dit Socrate : le récit de cet historien, sur plusieurs points, est visiblement empreint de partialité[2]. D'après ce qui ressort de ses écrits, Cyrille exerça un apostolat assez intense. Il baptise, il prêche, il préside les saints Mystères. Les traits saillants de son caractère sont l'énergie et le zèle ardent pour la défense de la foi orthodoxe. Le jeune évêque est un audacieux, un lutteur. Il écarte avec vigueur tout ce qui pourrait ternir la pureté de la foi catholique ; il neutralise par son enseignement l'influence du Judaïsme, des Novatiens et du Néoplatonisme finissant. Un peu de passion et d'arbitraire a pu se mêler à cette ardeur[3]. Il est difficile de se faire une idée nette du conflit qui se déclenche entre Cyrille et Oreste, le gouverneur de l'Égypte. Mais rien ne justifie les allégations de Socrate, lorsqu'il insinue que l'évêque dirigea lui-même la main qui égorgea l'amie du gouverneur, la célèbre néoplatonicienne, la savante et belle Hypathie[4]. Le témoignage de Socrate représente des racontars accrédités sur les rives du Bosphore dans un milieu naturellement hostile aux Alexandrins : on ne peut s'y fier. La lecture de Cyrille nous montre l'évêque sous un jour plus favorable ; si on les étudie avec impartialité, on est obligé de conclure qu'il exerça un apostolat sinon exempt de tout défaut, au moins d'un meilleur aloi.

(1) J. Mahé, *La sanctification d'après saint Cyrille*, *R. H. E.*, X, p. 31.

(2) *Hist. eccl.*, VII, 7, 11, 13 et sq. *P. G. 77*, 749, 757, 760, etc.

(3) Cf. les *Lettres* d'Isidore de Péluse, *Ep.* 1, 310, 323, 324, 370, *P. G. 70*, 361, 369, 392.

(4) *Hist. eccl.* VII, 15. *P. G. 67*. Lire sur Hypathie le mémoire de Schäfer, dans *The Catholic University Bulletin*, octobre 1902, t. VIII, p. 441 sq.

C'est surtout en analysant ses sermons que nous pouvons nous rendre compte de son attitude à l'égard des fidèles et nous faire une idée de sa spiritualité pratique. Comme Athanase et Théophile, il composait chaque année une homélie pour rappeler le jeûne[1], et fixer la solennité pascale. Il enseigne à ses fidèles la nécessité de la mortification, de la pénitence, de la victoire sur soi même ; il n'oublie pas qu'il a le devoir de corriger ses ouailles et ne ménage pas ses reproches quand ils sont mérités ; il flagelle les vices en même temps qu'il fait l'éloge des vertus[2]. Il rappelle à ceux qui sont sous sa juridiction la noblesse et les obligations de la vie chrétienne ; il exhorte à la prière, à l'aumône[3], au pardon des injures[4]. Constatation assez piquante, Cyrille en qui certains ont diagnostiqué un tempérament porté à la mégalomanie, insiste sur la vertu d'humilité : τὸ ὕψος ἐν ταπεινότητι. La vraie grandeur consiste dans l'humilité[5].

Il convient surtout d'insister, nous semble-t-il, sur le zèle que Cyrille déploya dans la défense de la foi, au moment de la controverse nestorienne. Si on étudie les textes directement et objectivement, sans se laisser influencer par certains historiens qui n'ont jamais pu dominer l'antipathie naturelle qu'ils avaient contre l'évêque d'Alexandrie, on est obligé de conclure qu'une foi sincère et extraordinairement ardente remplissait l'âme de celui que Léon XIII devait élever à la fin du XIX[e] siècle au rang de docteur de l'Église et dont Pie XI, en décembre 1931, louait encore le zèle pour la vérité, en même temps que la charité véritable, celle qui concilie l'amour fraternel bien compris avec un ferme attachement à la doctrine de vie[6].

Dans la controverse entre Nestorius, évêque de Constantinople, et Cyrille, évêque d'Alexandrie, s'agissait-il simplement d'une querelle d'amour-propre entre deux rivaux, désireux de faire prévaloir leur système théologique ou leur siège ? La correspondance du pape Célestin et des évêques anti-nestoriens nous montre que c'était la foi même qui, à leurs yeux, était en question ; le salut des âmes et des églises était mis en péril par une innovation doctrinale que rien ne légitimait.

Cela ressort clairement par exemple de la lettre de Cyrille aux moines d'Égypte. L'évêque d'Alexandrie s'effraye de ce que des étrangers soient venus troubler la foi des moines, cette foi qui a été transmise aux églises

(1) Sur le jeûne, cf. *P. G. 66,* 546.
(2) Cf. vg. les homélies de 419 et de 420, *P. G. 77,* 544, 561.
(3) Vg. *P. G. 69,* 1105.
(4) Vg. *P. G. 68,* 568, 715.
(5) Cf. tout le développement sur LUC, XXII, 31-32, *P. G. 72,* 913-916.
(6) Encycl. *Lux Veritatis,* dans *Acta Apostolicae Sedis,* annus 23, vol. 23, 26 déc. 1931, num. 14. — Cf. la lettre encyclique de Pie XII, *A. A. S.,* 20 mai 1944. T. 36, p. 129.

par les saints apôtres et qu'ils doivent conserver dans leurs âmes comme une pierre précieuse[1].

Comment peut-on se demander si la Sainte Vierge doit être appelée ou non Mère de Dieu ? Car si Notre-Seigneur Jésus-Christ est Dieu, comment la Vierge qui l'a mis au monde ne serait-elle pas mère de Dieu ? C'est cette foi que nous transmirent les saints disciples bien qu'ils n'aient pas fait mention de ce vocable ; c'est aussi l'enseignement que nous avons reçu des saints Pères[2].

Ce thème longuement développé dans la lettre aux Moines est repris par Cyrille dans sa première lettre à Célestin. L'évêque d'Alexandrie avoue qu'il trouverait beaucoup plus agréable de mener une vie tranquille ; en gardant le silence, on est bien sûr de ne s'exposer à aucun danger[3]. Mais ne serait-il pas coupable de se taire, quand il s'agit de choses aussi importantes, quand la foi corrompue par plusieurs se trouve en péril?

Parce que Dieu en ces matières exige de nous la vigilance et parce que la coutume des Églises, coutume antique et depuis longtemps en usage, nous fait un devoir de communiquer à votre sainteté les affaires de ce genre, je suis obligé de vous écrire, pour vous faire savoir que Satan est en train de tout bouleverser, qu'il s'acharne contre les Églises de Dieu et que partout il met le trouble chez les fidèles. Cette bête néfaste et qui se complaît dans l'impiété ne restera jamais en repos. Jusqu'à présent j'ai gardé un profond silence et je n'ai absolument rien écrit à votre sainteté ni à quelqu'un de vos confrères dans le sacerdoce au sujet de celui qui administre maintenant l'Église de Constantinople, car je sais parfaitement que la précipitation en ces matières est nuisible. Mais parce que le mal est maintenant presque à son comble, je considère qu'il est absolument nécessaire de rompre le silence et de vous raconter tout ce qui est arrivé[4].

Des textes comme celui-ci — et il n'y a pas lieu de ne pas les prendre à la lettre — indiquent chez leur auteur une ardeur de foi peu médiocre, et en même temps un effort de patience, une lutte contre la précipitation ; ils attestent également la conscience que Cyrille avait de ses responsabilités épiscopales, la sollicitude qu'il avait pour son Église, le respect qu'il professait pour la piété des fidèles dont le *consensus*, nous aurons l'occasion d'y revenir, était pour lui en un certain sens un critère de l'orthodoxie.

Dans cette lettre à Célestin, Cyrille ne se contente pas de rester dans les généralités ; il entre dans les détails pour bien montrer que la vraie foi qui lui tient à cœur est en péril. Au lieu de prêcher simplement la morale aux fidèles, Nestorius s'est mis en tête d'enseigner une doctrine fort éloignée de la foi évangélique et apostolique. Bien plus, à Constan-

(1) A. C. O., I, 1, 1, p. 11 et I, 1, 3, p. 4. Cf. *P. G.* 77, 13 B.
(2) A. C. O., I, 1, 1, p. 11, l. 27. *P. G.* 77, 13.
(3) A. C. O., I, 1, 5, p. 10. *P. G.* 77, 80 BC.
(4) A. C. O., I, 1, 5, p. 10. *P. G.* 77, 80 BC.

tinople, Dorothée, évêque de Marcianopolis, homme cupide, adonné à la flatterie et prompt aux audaces de langage, s'est même un jour écrié dans une réunion publique en présence de Nestorius: « Si quelqu'un dit que Marie est mère de Dieu, qu'il soit anathème ! ». A ces mots, une clameur s'élève ; le temple soudain se vide ; personne ne veut plus participer aux saints mystères avec des gens qui professent une pareille doctrine[1].

Que devons-nous donc faire ? Nestorius ne veut ni revenir à résipiscence ni s'abstenir de prêcher de pareilles doctrines ; la foi du peuple de Constantinople de jour en jour s'altère ; les fidèles attendent que les maîtres orthodoxes viennent à leur secours. Garder le silence est impossible. Que pourrons-nous répondre au jour du jugement, nous à qui sont confiées la dispensation de la parole et la garde de la foi, si nous nous taisons en face de l'erreur ?

A un ami de Nestorius, Cyrille écrit dans le même sens ; il apparaît de plus en plus comme un confesseur intrépide de la foi, en face du danger qui la menace.

Les laïques n'ont à rendre compte que d'eux-mêmes, mais ceux qui portent sur leurs épaules la charge du sacerdoce ont la responsabilité de tous les fidèles[2].

La figure de l'évêque d'Alexandrie contraste étrangement avec celle de certains pasteurs qui, même sans qu'ils s'en aperçoivent, sont devenus les victimes et les intermédiaires même de conceptions et de théories, de pensées et de préjugés, qui, issus de milieux étrangers et hostiles au christianisme, viennent menacer les âmes des fidèles.

On songe par exemple à un Synésius de Cyrène, contemporain et proche voisin de Cyrille ; Synésius ne reviendra jamais de sa première éducation philosophique ; zélé pour la défense du peuple et des opprimés, l'évêque de Cyrène restera toujours indifférent aux controverses religieuses de l'époque. Celui d'Alexandrie se fera, par-dessus tout, le champion du dogme ; il luttera, quoi qu'il lui en coûte contre les erreurs persistantes répandues naguère par l'empereur Julien, contre les erreurs naissantes d'un archevêque, fut-il même archevêque de la seconde Rome, celui de la Cité impériale. Les autorités de la terre pourront lui faire sentir leur puissance, il ne se dérobera pas par une attitude timide, il n'esquivera pas les résolutions franches et courageuses. Dans sa lutte énergique pour l'intégrité de la doctrine, il conquerra, à défaut d'une sympathie ou d'une popularité qu'attire peu la gravité impérieuse de son esprit, sa pure et solide gloire de confesseur de la foi et de docteur de l'Église. A quinze siècles de distance, de tels exemples n'ont peut-être pas perdu toute leur

(1) A. C. O. *Ibid.*, p. 11. Socrate relate un fait analogue, *H. E.*, VII, 32.
(2) A. C. O., I, 1, 1, p. 108. *P. G. 77*, 61 CD.

efficacité. Aussi peut-il être opportun pour notre édification, en même temps que nécessaire pour l'hagiographe et pour l'historien de la doctrine, de relire cette correspondance ardente où se révèle un caractère. Écoutons le langage qu'il tient à Nestorius.

Ai-je le droit de me taire, puisque *la foi a été lésée* si manifestement et que tant de fidèles ont été induits en erreur ? Ne sommes-nous pas tous responsables devant le Tribunal du Christ ? N'aurons-nous pas à rendre compte d'un silence inopportun et inexcusable, nous que le Christ a précisément constitués prédicateurs de la parole ?... Soyez persuadé que je suis prêt à supporter les chaînes, la prison et d'autres épreuves de ce genre, bien plus, la mort même, pour la foi du Christ[1].

A Jean d'Antioche, Cyrille explique pourquoi il s'est rallié à l'avis du synode d'Occident : entre les lignes transparaît encore l'ardeur de sa foi et son désir sincère d'être et de rester dans les sentiments de l'Église, le *sentire cum Ecclesia.*

Nous avons décidé d'adhérer pleinement à la sentence des évêques assemblés à Rome ; car nous redoutons de n'être pas en communion avec des hommes si éminents. Après tout, ce n'est pas une question de peu d'importance qui a causé leur émotion et provoqué leur sentence, mais c'est *la foi à sauvegarder,* les troubles de toutes les églises à apaiser et l'édification commune du peuple à promouvoir[2].

Dans une troisième lettre adressée à Nestorius, Cyrille interpelle ainsi son adversaire :

Qui pourra nous aider au jour du jugement et que pourrons-nous trouver comme excuse, si nous avons gardé le silence en face des blasphèmes prononcés par vous contre lui (le Christ) ? S'il n'y avait que vous de lésé par vos opinions et votre enseignement, on en aurait eu moins de souci ; mais c'est toute l'Église que vous avez scandalisée. Ce n'est pas seulement parmi les habitants de Constantinople, mais c'est parmi les fidèles du monde entier que vous avez jeté le ferment *d'une hérésie nouvelle et inouïe;* car vos homélies sont colportées partout[3].

Le caractère

En citant largement Cyrille dans les pages précédentes, ce n'est pas du tout un aperçu sur la controverse nestorienne que j'ai voulu donner[4], mais je me suis simplement proposé de mettre en lumière certains traits de son caractère, certains aspects de son âme

(1) A. C. O., I, 1, 1, p. 24. *P. G. 77,* 41 CD.
(2) A. C. O., I, 1, 1 ; Casin., n° 16 ; *P. G. 77,* 96.
(3) A. C. O., I, 1, 1 ; Casin., n° 8 ; *P. G. 77,* 105.
(4) Pour prendre une vue rapide de la controverse, on peut lire vg. J. Tixeront, *Histoire des dogmes,* 7e éd., 1928, tome III, ch. 2 ; P. Batiffol, *Le siège apostolique,* 2e éd. 1924, p. 337-411 ; G. Bardy, *Les débuts du Nestorianisme* dans A. Fliche et V. Martin, *Histoire de l'Église,* t. 4, p. 163-191 ; M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne,* Paris, 1912 et art. « *Ephèse* » dans *Dictionnaire de Théol. catholique.* Dans le même dictionnaire, E. Amann, art. « *Nestorius* ».

trop souvent laissés dans l'ombre par des historiens qui, à force peut-être de manquer d'indulgence à son égard, ont presque fini par manquer d'objectivité.

Il apparaît nettement — et les pages qui vont suivre confirmeront cette impression — que l'esprit de foi de Cyrille était ardent et que sa bonne foi était entière ; elle reposait de plus sur un fondement réel, car il n'a pas été le seul à s'inquiéter de l'enseignement de Nestorius[1]. Il eut d'incontestables défauts, ceux qui d'ordinaire sont inhérents à un caractère de sa trempe ; mais ce serait une erreur, nous semble-t-il, de soutenir que sa conduite, animée par un grand esprit de foi, ne fut pas aussi dans l'ensemble animée par l'esprit de charité.

S'il manifesta, dans le feu de l'action, de l'impulsivité, de la nervosité, de la précipitation, ce dominateur a fini par bien dominer ses propres passions. Celui que l'on a appelé le « Pharaon » d'Égypte, qui, dans une lettre au cinquième concile œcuménique, a été traité de « méchant homme »[2] parvint à modérer son ardeur excessive. Cet esprit d'une orthodoxie farouche, ce chef jaloux de son autorité qui usait de beaucoup de moyens pour réaliser ses fins, tantôt faisant une mobilisation impressionnante de clercs inférieurs, de parabolans et de moines, tantôt faisant agir sur les fonctionnaires de la cour impériale la toute-puissance des présents[3], fit de plus en plus preuve de douceur, de patience et d'indulgence.

Ce dominateur dont l'action fut souvent au début si nerveuse, si précipitée, quand par exemple il voulut faire signer à l'épiscopat oriental les anathématismes avant de les avoir suffisamment expliqués, laissa apparaître de plus en plus les qualités foncières de son tempérament, au fur et à mesure que l'épreuve mûrissait son caractère et qu'il avançait en âge. Après avoir pacifié et stimulé vers le mieux sa propre Église, on le vit aussi dans ses rapports avec les autres Églises progresser en sérénité, se laisser gagner par plus de largeur d'esprit, par l'amour de la conciliation. Ses efforts, surtout après l'acte d'union de 433, quand il put marcher, la main dans la main, avec Théodoret et Jean d'Antioche, tendirent efficacement et inlassablement vers la réalisation de la paix et de la charité entre les Églises.

Tel est, réduit à quelques traits essentiels, le portrait de l'homme dont

(1) Cf. sur ce point, H. du MANOIR, *Le symbole de Nicée au Concile d'Éphèse*, dans *Gregorianum*, 1931, vol. XII, p. 111 sq.

(2) Cf. MANSI IX, 295 ; cette lettre, bien qu'on en ait dit, n'est pas de Théodoret.

(3) Cf. P. BATIFFOL, *Les présents de saint Cyrille à la cour de Constantinople*, dans *Études de Liturgie et d'Archéologie chrétienne*, Paris, 1919, p. 154-179.

nous allons examiner maintenant la doctrine spirituelle dans ses rapports avec le dogme.

On ne serait pas très éloigné de la vérité en disant que cette doctrine reflète l'homme, à condition toutefois que l'on entende ici un Cyrille mieux connu qu'il ne l'est d'ordinaire, un Cyrille dont nous n'avons pas de raison de nous défier lorsqu'au début de la trop fameuse controverse il nous fait cette confidence où il se livre tout entier :

J'aime la paix ; il n'y a rien que je hais plus que les querelles et les disputes. J'aime tout le monde et si je pouvais guérir un frère en perdant tout mon avoir et tous mes biens, je suis prêt à le faire avec joie ; car *la concorde est ce que j'estime le plus...* Mais *il s'agit de la foi* et d'un scandale qui atteint toutes les églises de l'empire romain... La doctrine sacrée nous est confiée... Comment pouvons-nous remédier à ces maux ?... Je suis prêt à supporter tranquillement tous les torts, toutes les humiliations, toutes les injures à condition toutefois que la foi n'en souffre aucun dommage. Je suis rempli d'amour pour l'évêque Nestorius, personne ne l'aime plus ardemment que moi... Si d'après le commandement du Christ, nous devons aimer nos ennemis eux-mêmes, n'est-il pas naturel que nous soyons unis par une affection spéciale à ceux qui sont nos amis et nos confrères dans le sacerdoce ? Mais quand la foi est attaquée, il ne faut pas hésiter à sacrifier notre vie elle-même. Et si nous craignons de prêcher la vérité parce que cela pourrait nous causer quelque ennui, comment pourrons-nous, dans nos assemblées, chanter les combats et les triomphes de nos saints martyrs, étant donné que nous les louons surtout d'avoir réalisé ce mot de l'Écclésiastique (IV, 28) : Combats pour la vérité jusqu'à la mort[1].

Valeur doctrinale et influence

Les jugements sont assez partagés au sujet de la *valeur philosophique* de Cyrille. Ueberweg[2] prétend que l'évêque d'Alexandrie ne tient qu'une place insignifiante ou même négligeable dans l'histoire de la philosophie.

Influence sur Scheeben

Si l'on considère la manière dont notre docteur met la raison au service de la foi, on est du moins obligé d'admettre qu'il mérite une meilleure appréciation. Scheeben avait beaucoup étudié Cyrille ; dans ses *Mysterien des Christentums*, parus en 1865, où il expose les mystères de la Religion chrétienne, comme formant « un tout organique, un système de vérités, un cosmos mystique, reposant sur la Sainte Trinité[3] », il s'inspire beaucoup des Pères grecs et en particulier de Cyrille d'Alexandrie. Il avait en effet étudié Cyrille à fond et devait même se charger un jour de l'article « Cyrille » dans le *Kirchenlexikon* ; les éloges ne sont pas ménagés par le théologien allemand au docteur alexandrin ;

(1) A. C. O., I, 1, 1, p. 108-109. *P. G.* 77, 61-64.
(2) UEBERWEG-HEINZE, *Geschichte der Philosophie,* 8 aufl. II, p. 136.
(3) SCHEEBEN, art. *Cyrillus,* in *Lexikon für Theologie und Kirche,* t. IX, col. 226.

il loue en particulier en des termes vigoureux, la rigueur de son argumentation, la forme et la force de sa dialectique, sa puissance de synthèse. Il va même jusqu'à comparer Cyrille à saint Thomas ; l'Alexandrin serait par rapport aux Pères grecs ce que l'Aquinate a été vis-à-vis des Pères latins[1].

Sur saint Thomas L'Aquinate d'ailleurs — puisqu'il est question de lui — n'a pas été sans être personnellement influencé par Cyrille ; sa théologie en général, sa christologie en particulier, sont émaillées de références ou d'allusions à la pensée religieuse de l'évêque d'Alexandrie[2].

Sur Petau On sait également quelle influence, Cyrille a exercée sur Denys Petau[3]. Si le célèbre professeur du collège de Clermont s'est mépris, nous semble-t-il, dans l'interprétation de plusieurs textes cyrilliens, il n'en reste pas moins que la théologie du Père grec a fortement marqué la théologie de « l'aigle des Jésuites français » et que la conclusion fondamentale de son système, concernant la présence substantielle des personnes divines, est due en grande partie à la fréquentation assidue du docteur alexandrin. Cette conclusion, pourrait-on dire, a été universellement acceptée ; dans ce qu'elle a d'essentiel, elle s'est imposée à l'assentiment général[4]. Or cette doctrine de la présence substantielle de la Trinité dans les âmes, sans laquelle il n'y a pas d'explication de l'état de grâce qui soit adéquate et qui fasse droit aux exigences de la tradition, Petau la trouvait admirablement exposée dans les écrits cyrilliens ; il a su en apprécier l'importance pour le Dogme et la Spiritualité. Nul plus que lui n'a peut-être mieux mis en relief sa valeur ; il l'estime *praeclara et ad*

(1) « Dazu Kommt, dass er gegenüber der freieren Behandlungsweise bei den späteren Vätern danach strebt, eine strengere wissenschaftlische Methode in Hinsicht auf systematische Ordnung, dialektische Form und Schärfe, Knappe Zusammenfassung der Gedanken einzuhalten, und so zu den älteren griechischen Vätern in ähnlicher Weise sich verhält, wie z. B. der hl. Thomas zu den lateinischen ». *Kirchenlexikon*, art. « *Cyrillus* ».

(2) P. Renaudin, *La théologie de saint Cyrille d'Alexandrie d'après saint Thomas*, in *Revue thomiste*, 18 (1910) 171-184 ; 21 (1913) 129-136 ; du même, in *Revue thomiste*, 1934 ; du même, *La Théol. de s. Cyr. d'Alex. d'après s. Thomas d'Aquin*, Imprimerie Saint-Norbert, Tongerloo, 1937. — Cf. J. Backes, *Die Christologie des heiligen Thomas von Aquin und die Griechischen Kirchenväter*, Paderborn, 1931. J. Backes a montré que la documentation de s. Thomas d'Aquin est de beaucoup supérieure à celle des grands scolastiques surtout en ce qui concerne la connaissance de s. Cyrille d'Alex. et que les citations inauthentiques sont chez lui extrêmement rares. Cf. la controverse qui s'est élevée entre le P. Gardeil et M. Turmel au sujet du nombre des textes de Cyrille cités par saint Thomas dans le seul opuscule : « *Contra errores græcorum* » (*Revue thomiste*, 1904, t. XI, p. 208 et t. XII, p. 490).

(3) Petau, *De Trinitate*, l. VIII, p. 840, 848.

(4) Cf. P. Galtier, art : *Petau*, dans *Dict. de Théol. catholique*. Col. 1334 sq.

fructum animorum jucundissima (c. IV. 5) ; elle s'impose, nous dit-il, à l'attention à la fois des théologiens et des auteurs spirituels ; les âmes chrétiennes sauront l'estimer à son prix : *Jucundissima voluptate piorum demulcet animos ac Dei in nos bonitatem et munificentiam summopere commendat* (C. IV, 9). La pensée d'une réalité si grande, si suave, si agréable doit les ravir ; elles doivent s'en délecter sans jamais être rassasiées : *Rapit enim nos ad sese, ac sine satietate delectat tantae rei ac tam suavis jucundaeque recordatio* (C. V, 8).

Cette influence de Cyrille exercée sur des hommes aussi éminents que ceux que je viens de nommer — j'ai laissé de côté ici le rôle important joué par certaines expressions cyrilliennes dans les querelles monophysites et monothélites, ou dans les conciles sur l'union des Églises[1] — nous incline déjà à penser qu'il n'était point un esprit médiocre. Une analyse minutieuse de ses écrits montre chez lui une curiosité toujours en éveil, une réflexion incessamment active. A côté de l'*argument patristique* et de l'*argument scripturaire* dont nous avons parlé et sur lesquels nous reviendrons, nous aurions pu faire une place à l'*argumentation de raison*, celle précisément que nous signalait Scheeben.

Raison et foi Si notre docteur s'incline devant le mystère, ce n'est qu'après avoir conduit sa raison jusqu'au seuil. Sans doute, quand il s'agit d'un mystère, l'intelligence ne peut pleinement le comprendre, la langue ne peut parfaitement l'exprimer et il faut bien s'incliner dans le silence et dans la foi[2], devant ce qui nous dépasse, mais l'esprit humain ne doit pas pour autant glisser vers l'oisiveté. Cyrille n'encourage pas la torpeur intellectuelle ; l'appétit naturel de connaître, la faim qu'ont les fidèles du pain de la doctrine sont pour lui des occasions d'explications dogmatiques. S'il ne veut pas supprimer le mystère[3], s'il n'admet pas que les simples fidèles et même les moines se lancent dans des spéculations trop subtiles[4], il encourage toutefois grandement ceux qui veulent se rendre à eux-mêmes et rendre aux autres raison de leur foi. Le texte de Pierre (*I. Petr.*, III, 15) : *cuivis rationem nos poscenti de ea quae in nobis est spe*, se rencontre souvent sous la plume des Pères d'Éphèse dont Cyrille était le chef de file[5].

(1) Cf. à la fin de ce présent ouvrage nos *Excursus* D et E « Les anathémastismes de Cyrille et son pseudo-monophysisme » et « Destin de la doctrine christologique cyrillienne jusqu'au sixième concile œcuménique », p. 491 sqq.

(2) Sur Saint Jean, L. IV, *P. G. 73*, 603 et Pusey, F. I., p. 483-644.

(3) A. C. O., I, 1, 1, p. 53, *P. G. 73*, 603 ; Mansi IV, 1248 sq. ; *P. G. 75*, 1074 sq., 1150, 1078.

(4) A. C. O., I, 1, I, *P. G. 77*, 11.

(5) Cf. vg. *P. G. 72*, 128 A ; *Winteriana*, p. 344, l. 42 ; *Vaticana*, p. 24, l. 8, p. 51, l. 17.

Donc, modération dans l'activité de l'esprit, mais nulle oisiveté ; car il faut se nourrir mentalement du pain de la doctrine pour faire passer ensuite cette doctrine dans la vie.

Modération dans l'activité de l'esprit en ne se laissant pas entraîner à tout vent d'opinion et en ne s'entêtant pas dans son sens individuel ; car en fin de compte il n'y a que le Magistère vivant de l'Église qui soit infaillible.

Il ne convient absolument pas qu'emportés par le désir de subtiliser et par une vaine curiosité nous abandonnions la très antique tradition de la foi qui partie des saints apôtres est parvenue jusqu'à nous ; il ne convient pas de soumettre à des recherches exagérées ce qui dépasse la capacité de notre esprit, ou bien de vouloir juger de tout en dernier ressort, mesurer tout d'après notre sens individuel en disant témérairement : ceci est exact, ceci ne l'est pas. Comme il serait préférable et plus utile de laisser au Dieu infiniment sage les raisons de ses décrets et de ne pas critiquer d'une manière impie ce qu'il a jugé bon de faire. Ne l'entendons-nous pas dire lui-même ouvertement : « Mes jugements ne sont pas comme vos jugements, ni mes voies comme vos voies ; mais autant le ciel est distant de la terre, autant mes voies se distinguent de vos voies et mes pensées de vos pensées »[1].

Donc, en bien des cas il ne faudra pas se laisser entraîner par un appétit intellectuel mal discipliné en cherchant à comprendre les mystères eux-mêmes, en voulant tout juger en dernier ressort, en oubliant que les voies et les pensées de Dieu ne sont pas les nôtres. Lorsqu'une innovation suspecte semblera s'introduire dans la foi, vers quels maîtres faudra-t-il se tourner pour rester dans la vérité ? Les simples fidèles le savent bien, guidés qu'ils sont par le bon sens et par le Saint Esprit lui-même.

Magistère de l'Église

Ils attendront l'appui des *maîtres orthodoxes* (τῶν ὀρθοδόξων διδασκάλων ἐπικουρίαν) ; ils s'aiguilleront d'emblée vers le magistère vivant, responsable de la doctrine, porteur de vérité, qui seul peut donner des explications authentiques, et dont le silence prolongé pourrait à la longue, écrit Cyrille à Célestin, constituer un véritable danger[2].

Et cette activité de l'esprit est cause, dans certaines conditions, d'un réel *progrès* ; s'il ne convient pas de faire des additions à la doctrine évangélique et apostolique, s'il ne faut pas dépasser les limites que les Pères ont établies[3], l'intangibilité de la Tradition toutefois ne doit pas être comprise en un sens trop rigoriste. L'acceptation de la profession de foi de Charisius dont nous parlerons plus loin montre bien que les Pères d'Éphèse et leur coryphée Cyrille reconnaissaient du moins *implicite et exercite* à l'Église enseignante, c'est-à-dire dans le cas présent à eux-

(1) A. C. O., I, 1, 1, p. 53, *P. G. 76*, 1159.
(2) *Vaticana*, n° 144 ; A. C. O., I, 1, 5, p. 11, *P. G. 77*, 84.
(3) *Atheniensis*, n° 105 et *Coll. Casin.*, n° 142, A. C. O., I, 1, 7, p. 146.

mêmes, le droit et le devoir d'opposer à de nouvelles erreurs de nouvelles explications et définitions ayant pour but de conserver la foi dans sa pureté et de promouvoir le développement du dogme. Aux inventions hérétiques, ils opposent une réfutation, sans rien ajouter sans doute de substantiellement nouveau aux vérités de foi, mais en les faisant s'épanouir davantage et en les faisant rayonner pour le plus grand bien des fidèles. Ainsi l'esprit ne reste pas inactif et, à condition de se replonger dans le grand courant de l'Esprit-Saint, de s'incorporer à la vie communautaire spirituelle de l'Église, il y a possibilité de progrès, si l'on entend par progrès un approfondissement de la tradition, un retour enrichissant au point de départ, une remontée vivifiante et purifiante vers les sources. Toute autre méthode conduirait à l'hérésie.

Charité intellectuelle A côté de cette activité de l'esprit, voici une autre qualité demandée par Cyrille : l'ouverture d'esprit, *la charité intellectuelle*. Il ne faut pas croire que tout ce que disent les hérétiques soit hérétique ; Cyrille le déclare nettement à Euloge :

Il n'y a pas à rejeter et à fuir tout ce que disent les hérétiques, car pour beaucoup de choses ils sont d'accord avec nous[1].

Et c'est un fait que Cyrille s'emploiera à diffuser la science d'Origène purifiée de ses scories ; sans aller jusqu'à encourager, comme Basile, une lecture systématique des auteurs profanes[2], il ne se fera pas faute de citer les païens. Si dans ses ouvrages sur la Trinité, ou dans la dispute nestorienne — sauf erreur de ma part — il n'allègue aucune autorité de ce genre, dans son commentaire sur Jonas on trouve cités deux vers de Lycophron, sur Hercule englouti et rejeté ensuite par le monstre marin. Cyrille trouve tout naturel de faire ce rapprochement entre Hercule et Jonas[3]. Ailleurs il ne dédaigne pas de parler deux fois des nymphes[4], mais c'est surtout dans le *Contra Julianum* qu'il trouve profit à alléguer les auteurs profanes, notamment les philosophes néoplatoniciens. Citations de seconde main, sans doute, car une trop grande parenté se reconnaît avec celles que l'on trouve dans la *Cohortatio* du Pseudo-Justin, dans le

(1) Il s'agit ici d'Origène, d'Eusèbe d'Émèse, d'Apollinaire, d'Eusèbe de Césarée. *P. G. 74*, 225 A. Cf. *P. G. 77*, C, D ; j'ai déjà dit comment Cyrille avait dû être mis en garde contre Origène par son oncle Théophile qui, dans sa campagne bruyante, avait trouvé moyen de mobiliser saint Jérôme lui-même. — Sur l'origénisme, *P. G. 77*, 372, 373.

(2) *P. G. 31*, 564 sq.

(3) *P. G. 71*, 616.

(4) *P. G. 71*, 132.

Protreptique[1] et le premier livre des *Stromates* de Clément d'Alexandrie, dans les *Chroniques* et le onzième livre de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, pour croire que Cyrille a puisé immédiatement aux sources. Mais qu'il se soit servi du Pseudo-Justin, d'Eusèbe et de Clément d'Alexandrie pour ses citations païennes, ce n'est de notre part qu'une conjecture. Un fait reste certain : celui des citations païennes, de Porphyre ou d'Alexandre, par exemple, et la constatation faite par Cyrille lui-même que, chez les païens, quelques écrivains s'accordent, au moins partiellement, avec la pensée chrétienne. Voilà qui dénote un esprit ouvert et actif.

Culture humaine Cet homme d'action qui s'adapte à son temps, qui est en contact avec le peuple fidèle et le connaît bien, est aussi un intellectuel ; il a le goût de la lecture et de la spéculation, il est un esprit cultivé. Tillemont pense qu'il connaissait le latin. Est-ce en cette langue qu'il aurait écrit une lettre à Sixte III?

D'après une notice contenue dans le manuscrit nº 6 (IXe, Xe s.) de la Bibliothèque du Patriarcat grec de Jérusalem et publiée pour la première fois par l'Archimandrite Hippolyte en 1922, il parcourut tout le cycle des études grecques et latines[2].

Il n'a pas seulement lu et entendu, mais il a beaucoup réfléchi, recueillant intelligemment les conclusions stables des controverses antérieures et s'efforçant d'une manière personnelle de soutenir la lutte contre les hérétiques ; il discute et argumente volontiers, peut-être trop, mais il le fait avec logique, avec clarté, avec pondération, en sorte qu'Arnauld a pu dire de lui qu'il est « le plus scolastique de tous les Pères[3] ». L'appétit spirituel des fidèles lui est une occasion d'expliquer le dogme et la morale ; il abandonne volontiers, quand il le faut, la composition de ses ouvrages, ou les premières places dans les synodes, pour s'adonner à ce magistère plus humble, puis il revient à ses études ou à ses disputes, enrichi, grandi par ce détachement même et cette apparente condescendance ; car rien n'est plus instructif pour lui que le *sens des fidèles*.

Le *consensus fidelium* La vertu de ce *consensus fidelium*, dont d'ailleurs il ne méconnaît pas les déviations possibles, se constate particulièrement dans l'élaboration des dogmes sensibles au cœur ou de ceux qui intéressent le côté pratique du christianisme, comme sa morale et sa

(1) On pourra pour la lecture du *Protreptique* s'aider de la traduction récente de Cl. Montdésert. Collection « Sources chrétiennes », éditions du Cerf, Paris, 1943.

(2) Je me base sur F. M. Abel, O. P. « *Parallélisme exégétique* » dans *Vivre et Penser*, 1re série, Gabalda, 1941, p. 97 ; cf. *Néa Sion*, 1922, p. 593.

(3) Arnauld, *Perpétuité de la foi*, l. V, c. XIV, 1672, t. II, p. 493.

piété. Cela est surtout vrai pour ce qui concerne la piété mariale ; les fidèles devancent par les intuitions du cœur le raisonnement hésitant du théologien, se scandalisant des témérités des doctes. Cyrille, dès le début de la controverse nestorienne, le sait bien ; il attribue une importance capitale aux protestations de la conscience chrétienne[1]. Cette révolte collective du peuple et des moines contre ceux qui rejetaient le *theotokos* n'était pas seulement la clameur vulgaire d'un clan, le scandaleux tapage de quelques bateliers, mais un redressement spontané de la conscience catholique blessée dans la piété de sa foi, une opposition instinctive du sens chrétien, la grande voix de la dévotion universelle voulant dominer une innovation de mauvais aloi[2]. En ce qui concerne les rapports du Dogme et de la Piété, cette attitude de l'évêque d'Alexandrie en face du sens chrétien et le rôle de ce *consensus fidelium* dans la définition formulée par les Pères d'Éphèse méritaient d'être signalés : ces points sont du plus haut intérêt pour notre étude. Dans l'âme de Cyrille s'alliaient la science du théologien et la foi du simple fidèle ; entre les deux s'établissait une sorte de conditionnement réciproque qui le maintenait dans l'orthodoxie ; et si l'on songe qu'à cela s'ajoutaient la responsabilité de sa charge pastorale et la grâce spéciale inhérente à cet état et la certitude d'être en union avec Rome, on comprend comment son esprit devait s'enraciner de plus en plus fermement dans la vérité religieuse et s'entêter saintement dans *sa* pensée qui était *la* pensée de l'Église. Sécurité doctrinale, équilibre, avec toutefois un peu d'étroitesse et de rigidité d'esprit en ce qui concerne la rédaction et la défense des anathématismes, telle est l'impression que l'on garde de Cyrille, après l'avoir longuement fréquenté.

Et, pour en revenir au point de vue de l'esprit métaphysique qui nous occupait précédemment, il faut dire que si on ne constate pas en Cyrille l'envergure d'Origène, le génie et surtout le charme d'Augustin, il n'en reste pas moins au point de vue philosophique un esprit solide et sûr et personnel ; les grandes questions qui touchent à la vie la plus haute et la plus intime de l'humanité l'inquiètent ; on sent chez lui un effort prudent mais vigoureux et souvent couronné de succès pour les résoudre, pour se faire une vision bien à lui du monde et pour repenser personnellement le dogme.

(1) Cf. P. Clément, *Le sens chrétien et la Maternité divine de Marie aux IVe et Ve siècles de l'Église*, Bruges, 1929, p. 68, 72 sq. et du même, R. P. Clément Dillenschneider, *La mariologie de S. Alphonse de Liguori*, t. I et II, 1934 *(passim)*.

(2) Cf. P. Jacquin, O. P. *Le Concile d'Éphèse*, dans *Vie intellectuelle*, t. XII (1931), p. 25-26.

Spéculations sur la Trinité S'agit-il du *dogme trinitaire* et de son rôle dans la sanctification, on peut faire plus, nous dit-il, que de croire fermement par la foi ce qui a été révélé ; pour donner de la Trinité quelque notion approchée, on peut recourir à des analogies, à des exemples[1]. A une époque où les controverses trinitaires étaient presque terminées et où les formules dogmatiques étaient pour ainsi dire, définitivement établies, on est étonné de voir notre docteur chercher des rapprochements entre la Trinité chrétienne et la Trinité plotinienne.

Chez les philosophes grecs eux-mêmes nous trouverons la connaissance de la Trinité. Ils disent en effet que les trois êtres sont étroitement unis entre eux, sans aucun intermédiaire, et que l'âme qui occupe le troisième rang est avec l'Intelligence qui occupe le second dans le même rapport que l'Intelligence avec le premier.

Le mystère de la Trinité des Personnes dans l'unité de nature devait aussi amener inévitablement Cyrille en face du problème de la distinction[2].

Dans le vocabulaire cyrillien se rencontrent fréquemment, comme chez les deux Grégoire ou saint Basile, les termes διαίρεσις, διαφορά, κατ'ἐπίνοιαν. Les traduire exactement est une tâche malaisée ; souvent il ne s'agit pas de distinction proprement dite, mais de division, de séparation. Parlant de l'unité divine dans la Trinité des Personnes, peut-être laisse-t-il déjà entrevoir une théorie de la distinction :

Nous reconnaissons comme une et consubstantielle, dans l'identité de gloire, la sainte et adorable Trinité[3].

Ni trithéisme, ni modalisme Inséparables l'une de l'autre, car le Père est dans le Fils, et le Fils est dans le Père, les hypostases sont distinctes[4]. Il n'y a qu'une seule nature divine, mais en trois hypostases[5], il n'y a qu'une seule divinité, non pas trois dieux[6]. Évitant à la fois le trithéisme qui péchant par excès multiplie l'unique nature divine, le modalisme, qui minimise la réalité des personnes divines, le subordinatianisme

(1) *Trésor*, ass. 6, *P. G. 75*, 80 sq.

(2) Sur l'Unité trinitaire, cf. *P. G. 76*, 240 ; *P. G. 75*, 141. On pourra consulter sur ce point Sébastien Guichardan A. A. *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe siècles : Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios*, Lyon, 1933, p. 43 sq. *La distinction chez les Grecs*, en tenant compte des remarques de V. Grumel, A. A. *Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine*, dans *Échos d'Orient*, p. 84, janvier-mars 1935.

(3) *Discours aux Reines, sur la vraie foi*, I, *P. G. 76*, 1204 ; Pusey, p. 156-157.

(4) *Premier Dialogue sur la Trinité. P. G. 75*, 697 ; *Sur saint Jean*, XIV, 11, 23 ; *P. G. 74*, 237, 289 sq. ; Pusey, t. II, p. 451, 496 sq. ; *Trésor*, ass. 12. *P. G. 75*, 181.

(5) μία γάρ ἡ θεότητος φύσις ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἰδικαῖς νοουμένη. *Contre Nestorius*, l. V, ch. VI, *P. G. 76*, 240.

(6) Οὔ τί πού φαμεν εἰς τρεῖς ὅτι (?) Θεοὺς ἡ πίστις, ἀλλ' εἰς μίαν θεότητα τὴν ἐν Τρίαδι προσκυνητήν. *Troisième Dialogue sur la Trinité, P. G. 75*, 793.

enfin, qui voulait instituer comme une gradation de valeur et une hiérarchie, notre docteur nous offre avant Jean Damascène une ferme synthèse de la doctrine trinitaire[1].

Dans cette Trinité adorable constituée par le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qui ne sont qu'un seul et même Dieu et au nom desquels nous sommes baptisés, il n'y a pas d'autre distinction que celles des hypostases et des noms, Père, Fils et Saint-Esprit[2]. Noms relatifs et indiquant les caractères hypostatiques[3], et tels que le Père est Père et non Fils, que le Fils est Fils et non Père, que le Saint-Esprit est proprement et véritablement Esprit[4].

Cyrille pour s'expliquer compare ce mystère au phénomène de la lumière :

De même que l'éclat par exemple est dans celui qui éclaire et vient de lui et par ailleurs est quelque chose d'autre que lui pour l'esprit, tout en n'étant pas autre chose...[5].

Un peu auparavant, dans le *Commentaire sur saint Jean*, l. I, ch. V, il s'exprime avec plus de précision :

Dans les choses de cette sorte, ce qui engendre semble séparé d'une certaine façon de ce qui est engendré et ce de qui est produit sans aucune division. C'est cependant une seule chose ; l'un et l'autre sont la même chose par nature, et l'un n'existe sans l'autre d'aucune façon[6].

La triade plotinienne Après avoir cité Plotin (*Ennéades*, VI, 6), Cyrille, au livre VIII du *Contra Julianum*, essaye d'approfondir le mystère de la génération divine et de préciser la relation qui existe entre le générateur et l'engendré. — Voici la traduction de R. Arnou :

Tu entends comme il affirme que ce qui est engendré doit, en tout et pour tout, être avec celui qui engendre, et cela parce qu'il n'en est pas séparé, qu'il lui est uni par nature et qu'il n'y a pas entre eux d'intermédiaire, qu'il s'en distingue uniquement parce qu'il est autre, non pas autre comme il semble par la nature, mais parce qu'entre ce qui engendre et ce qui est engendré il y a cette seule différence que l'un engendre et que l'autre est engendré[7].

(1) *IIe Dialogue sur la Trinité, P. G. 75*, 721 ; cf. *P. G. 75*, 1077, μία γὰρ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος ἡ θεότης ; *Sur saint Jean*, X, 34, *P. G. 74*, 29 ; Pusey, t. II, p. 260.

(2) *Quatrième Dialogue sur la Trinité, P. G. 75*, 869 ; cf. *P. G. 75*, 553, 732.

(3) *Sur saint Jean*, XVII, 6-8, *P. G. 74*, 500 ; Pusey. t. II, p. 681 ; cf. *P. G. 75*, 869.

(4) *Sur saint Jean*, XIV, 11, *P. G. 74*, 216 ; Pusey, t. II, p. 431-432.

(5) *Sur saint Jean*, l. III, ch. V, *P. G. 73*, 485 A.

(6) *Sur saint Jean*, l. I, ch. V, *P. G. 73*, 85 A.

(7) Sur ce texte de Plotin, cf. R. Arnou, *La séparation par simple altérité dans la Trinité plotinienne*, in *Gregorianum*, t. XI, 1930, p. 181-193 ; D. T. C., art. « Platonisme chez les Pères », col. 2324, 2327, 2329. Mais surtout Paul Henry, *Études plotiniennes, I Les états du texte de Plotin*, p. 135-136 et du même auteur *Bul. crit. ét. plot.* dans *Nouv. Rev. théol.*, 1932, p. 733.

Enregistrons ici un des textes cyrilliens les plus expressifs sur la *distinction* dans la Trinité.

S'il s'agit maintenant de la *distinction* que les attributs divins ont entre eux ou avec la substance divine, il faut avouer que Cyrille est moins précis ; mais repousser la doctrine eunomienne de la simplicité divine et soutenir que l'on peut connaître un des attributs divins, l'ἀγεννησία, sans avoir de Dieu une compréhension exhaustive, c'est équivalemment affirmer au moins une certaine distinction ; admettre qu'il est nécessaire d'employer plusieurs noms pour exprimer les perfections divines revient à dire que ces noms ne sont pas absolument synonymes : chacun présente sous un aspect particulier l'Être suprême pour en détailler la beauté, et l'esprit humain est ici semblable à un joaillier qui taille les mille facettes d'une pierre précieuse.

Mais n'insistons pas sur la théorie de la distinction chez Cyrille ; elle nous écarterait du sujet que nous traitons directement : l'influence des différents courants philosophiques sur sa pensée.

Après avoir allégué le passage de Plotin (*Ennéades*, VI, 6) que nous avons vu plus haut, notre docteur compare Christianisme et Néoplatonisme et semble ne rien trouver d'extraordinaire dans la croyance chrétienne en la Trinité. Ce passage peut étonner le lecteur au premier abord.

Si notre docteur note ici un accord parfait entre la raison et la foi, il ne se fera pas faute de tracer énergiquement en d'autres endroits la frontière entre l'une et l'autre. Quand on explique la génération du Fils par analogie avec la production du verbe humain, ce n'est, nous dit-il, qu'un imparfait exemple : ὑπόδειγμα, παράδειγμα. Devant l'intelligence humaine, le dogme trinitaire reste un inaccessible mystère, et de vouloir en donner une explication adéquate, ce serait folle entreprise[1].

Il ne manquerait rien à ces philosophes s'ils reconnaissaient la consubstantialité des hypostases.

Mais les séparant et les subordonnant, ils ont fait trois dieux de la sainte et indivisible Trinité[1] et la consubstantialité est un donné révélé.

Nous venons de voir quelques aspects de la pensée philosophique de Cyrille, à propos de la Trinité. Il serait intéressant de passer en revue sa doctrine de l'Incarnation, sa cosmogonie, son anthropologie, sa doctrine de la Providence et de la Prédestination et de voir les influences plus ou moins lointaines du Platonisme, de l'Aristotélisme, du Stoïcisme, du

(1) *Deuxième Dialogue sur la Trinité, P. G. 75*, 756, 768 ; *Sur saint Jean,* I, 1, *P. G. 73*, 25. Sur les textes de Plotin cités par Cyrille, cf. R. Arnou, art. « Platonisme », dans D. T. C., col. 2324, 2327-2329 et P. Henry dans ses deux études citées plus haut. Nous en reparlerons *infra*, p. 451 et 452 dans la Note B sur les auteurs profanes cités par Cyrille dans le *Contra Julianum*.

Néoplatonisme qui ont pu s'exercer sur sa pensée ou sur les expressions de sa pensée. Nous ne pouvons que noter quelques points plus caractéristiques.

Spéculations christologiques En ce qui concerne le dogme de l'*Incarnation du Verbe*, il n'est pas inutile de signaler déjà ici certaines activités de sa réflexion, en face des conceptions d'un Apollinaire ou d'un Nestorius.

Apollinaire s'était placé sur le terrain de la raison : Cyrille le suivra. En simplifiant un peu les faits pour résumer, on peut dire qu'Apollinaire s'est tout d'abord attiré les éloges de l'Église par sa lutte courageuse contre l'Arianisme ; mais devenu trop confiant dans les lumières d'une raison impatiente de secouer le joug du mystère, il ne tarda pas à faire fausse route. Les trois termes « Dieu parfait, homme parfait, unicité d'être » lui parurent absolument inconciliables au point de vue philosophique. L'expérience ne lui montrait-elle pas que toute nature humaine complète était une personne. Ce principe que « nature » et « personne » sont corrélatifs, Apollinaire le supposait admis par tous comme un axiome indiscutable. Aussi pour sauvegarder la personne unique du Christ, il n'hésita pas à sacrifier l'intégrité de la nature humaine et il l'amputa de la faculté d'intelligence et de la liberté. On s'explique alors dans une certaine mesure la réaction du duophysisme, réaction que Nestorius poussa à l'extrême. Cyrille, avec le sens de la modération et de l'équilibre qui le caractérise, prend position entre Apollinaire qui unifie exagérément et Nestorius qui divise, au delà de ce qu'il convient. Pour réfuter le duophysisme, Cyrille emprunta les arguments et même, à son insu, les formules d'Apollinaire, en repoussant le côté négatif de son système. Traduisant la pensée de Cyrille, il faudrait dire qu'en Jésus-Christ, il n'y a qu'une seule φύσις-personne, la personne du Verbe, le Fils de Dieu, unie substantiellement à une humanité complète. Cette humanité complète n'est point une personne, c'est, on serait tenté de dire, une φύσις-nature. Pour exprimer le contenu de l'Écriture Sainte et de la tradition, notre docteur est obligé de nuancer et de perfectionner les notions mêmes de la philosophie. Spéculant sur le Mystère de l'Incarnation, il pourrait dire avec saint Anselme *(Proslogion): Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam; quia nullatenus comparo illi intellectum meum, sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.* Cyrille donne libre cours à son activité spéculative ;

(1) *Contre Julien*, l. 1, *P. G. 76*, 916 A, 553 D.

sa raison entre en lice ; elle n'est pas seulement défensive, mais constructive.

Notre docteur analyse les concepts, montre comment ils s'engendrent par leur inclusion mutuelle, comment ils se dégagent les uns des autres, comment ils se déduisent des images scripturares au patristique. Dans ses raisonnements, il se base sur des principes probables ou sur des principes démonstratifs ; il a recours à la subsomption ou à l'analogie ; il se sert souvent de comparaisons empruntées à l'ordre naturel. Une des plus fréquentes, en ce qui concerne le dogme de l'Incarnation, est celle de l'union de l'âme et du corps : elle est une image de l'unité qui resplendit dans le Christ. Cette comparaison n'est pas originale ; nous la rencontrons souvent ailleurs[1] ; mais Cyrille l'exploite habilement. A tous les arguments de raison de Nestorius, tirés de la consubstantialité entre la mère et le fils (Loofs, 245, p. 351), de l'antériorité de la mère par rapport au fils (Loofs, 245, p. 351) de la double nativité (Loofs, p. 297), Cyrille répond avec subtilité. Harnack appelle quelque part les Antiochiens des « rationalistes surnaturels »[2] ; Cyrille montre qu'à Alexandrie on n'ignore point logique et dialectique ; on y connaît les lois du raisonnement ; on est de force à discuter et à répondre victorieusement.

Cosmogonie En Cosmogonie, on peut constater encore audace et réserve. Dans ses rapprochements entre Christianisme et Néoplatonisme, Cyrille ira jusqu'à dire, à propos de l'âme du monde que Platon parlait du Saint-Esprit, animateur et vivificateur[3]. Analysant quelques-

(1) Chez saint Augustin, *Tract. 18 in Joannem; Enchiridion*, ch. 36 ; *De correctione et gratia*, ch. 11 ; *Tract. 78 in Joannem, Epist. 137 ad Volus.*, ch. 3, nº 11, *P. L. 33*, 520, *In Joannem, tr. XIX*, 15, *P. L. 35*, 1553. *Symbole de saint Athanase*, D. B. 40 et *D. T. C.*, col. 2178-2187, etc.

(2) *Dogmengeschichte*, t. II, 4e éd. 1909, p. 349.

(3) Sur l'âme du monde, *P. G. 76*, 921 D. Ailleurs (*Trésor*, *P. G. 75*, 148), Cyrille chapitrera les hérétiques « qui ont toujours le nom d'Aristote à la bouche et tirent beaucoup plus de gloire de sa doctrine que de la connaissance des saintes Écritures ». Les néoplatoniciens n'étudiaient pas exclusivement Platon, mais, par l'*Isagoge* de Porphyre, les Catégories d'Aristote leur étaient rendues familières. Eusèbe (*H. E.* V, 28, *P. G. 20*, 515) et Théodoret (*Graecarum affection. curatio*, V, *P. G. 83*, 939) signalent que les artémonites invoquaient parfois l'autorité d'Aristote. La philosophie du Lycée, qui ne fut pas sans influence sur ce qu'on a coutume d'appeler l'« École d'Antioche », pouvait aussi de ce chef trouver un adversaire dans l'évêque d'Alexandrie. Le P. de Ghellinck signalait naguère combien l'on rencontre souvent « le nom d'Aristote associé à tous les excès dialectiques des ariens et des anoméens ». Cf. *Quelques mentions de la dialectique stoïcienne dans les conflits doctrinaux du IVe siècle*, dans *Philosophia perennis*, t. I, p. 57, et *Quelques appréciations de la dialectique d'Aristote durant les conflits trinitaires du IVe siècle*, dans *R. H. E.*, 1930, 5-42.

unes de ses expressions, certains ont cru qu'il avait été influencé par la théorie platonicienne des idées ou, du moins, qu'il avait formulé sa pensée en transposant un thème platonicien ; il faut avouer que ses expressions sont spécialement floues sur ce point ; il identifie parfois les idées de Platon avec les dieux « intermédiaires » et se réjouit de ce qu'Aristote, qui ne lui est cependant pas sympathique, ait « victorieusement » réfuté la théorie platonicienne[1]. Que l'on se réclame de Platon ou d'Aristote, il reste en tout cas que la création, passage du néant à l'être, œuvre exclusivement divine, est un acte profondément mystérieux que notre faible intelligence ne peut saisir[2].

Anthropologie Dans le domaine de l'*anthropologie*, Cyrille laisse voir une même curiosité et fait preuve de la même modération ; en face des hardiesses géniales d'Origène, il se tiendra toujours en garde[3].

Providence et prédestination S'agit-il *du dogme de la Providence et de la Prédestination*, même sobriété dans la spéculation ; à une réflexion trop fantaisiste il s'abstient de donner libre carrière. L'homme n'a pas le droit de demander à Dieu raison de toutes ses œuvres. Dieu savait qu'Adam pécherait, que Judas trahirait le Sauveur, que Pierre le renierait ; Dieu a cependant créé Adam et choisi Judas et Pierre. Il faut adorer en silence les décrets de la volonté divine[4]. Ici comme ailleurs, au silence de Dieu, il faut répondre par un silence respectueux et un acte de foi[5].

S'il s'agit de la θεολογία, nous verrons le rôle qui est donné à la raison et à la réflexion ; Cyrille distingue nature et existence ; il propose des ébauches de preuve par la contingence, par le premier moteur, par l'ordre du monde ; il traite presque *ex professo* de l'unité et de l'unicité de Dieu contre le dualisme ou le polythéisme, contre l'arianisme ou l'émanatisme ; il disserte sur sa simplicité et sa perfection infinie, sa spiritualité et son éternité, son immutabilité et son pouvoir créateur, son immanence et sa transcendance, sur ses divers attributs moraux. Dieu, par sa bonté, s'est donné par la Création, l'Incarnation, l'Eucharistie, et se donnera dans la vie éternelle. Sa justice infinie, ici-bas, par bonté encore, est

(1) *Contre Julien, P. G. 76*, 584 sq., 596 ; *Glaphyres, P. G. 69*, 17 sq., 20, 1097 (ἡ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγή) *P. G. 75*, 305, 496 (tout ce qui est créé a commencé dans le temps).

(2) *P. G. 73*, 132-145 ; *77*, 373 ; *74*, 796.

(3) *Sur saint Jean*, XIII, 18, *P. G. 74*, 128 ; Pusey, t. II, p. 357 sq. ; *Sur saint Jean*, VI, 64, *P. G. 73*, 604 ; Pusey, t. I, p. 553, l. 26-27.

(4) *Sur saint Jean*, l. IV, *P. G. 73*, 603.

(5) *P. G. 73*, 85 ; Pusey, t. I, p. 74 sq.

souvent obligée de se contenir ; mais elle s'exerce efficacement, et au dernier jour, en même temps que la miséricorde, elle éclatera dans toute sa splendeur.

Naturel et surnaturel Sans traiter ici à fond la question *des rapports du naturel et du surnaturel* qui comporterait, outre l'enquête obligée sur le vocabulaire cyrillien, une minutieuse étude des textes et une reconstruction du cadre théologique dans lequel se mouvait sa pensée, on peut noter que Cyrille n'admet pas seulement une transcendance qui place Dieu au delà de l'essence, de la nature, de la substance et de la dernière sphère par sa sainteté même, il transcende la Création en un sens moral et spirituel ; c'est par le perfectionnement moral et la sanctification que les âmes se rapprochent de Dieu et participent à sa vie intérieure. Si Dieu a fait connaître ses perfections dans la Création physique, il se fait connaître d'une manière plus intime encore par la connaissance que l'âme a d'elle-même et par la révélation du Christ, l'âme et le Christ étant, respectivement, εἰκόνες τοῦ Θεοῦ. Présente en tous les êtres, la Παρουσία divine se réalise d'une manière privilégiée dans les êtres moraux. Avec saint Jean, il faut dire qu'Il s'est fait Vie afin de maintenir chaque créature dans sa nature propre[1]. Dieu habite très spécialement dans les âmes sanctifiées, purifiées, réconciliées avec Lui, non seulement revenues à l'état primitif où elles ont été créées, mais élevées à un état meilleur[2], en sorte que l'on puisse dire qu'elles sont transformées, passées d'un état de mort à un état de vie[3], en un mot, renouvelées et recréées[4].

Divinisation Dieu, par son Esprit-Saint, ayant fixé ainsi sa demeure dans l'âme[5], on peut parler d'une participation de la nature divine, d'une communication gratuite et très réelle : il y a compénétration mutuelle, sans absorption, de l'âme et de Dieu par le don de soi ; l'âme sans intermédiaire est déifiée au plus intime de son être[6].

Le Saint-Esprit est donc Dieu, Lui qui transforme les âmes à l'image de Dieu, non par une grâce qui lui serve d'instrument, mais en se donnant lui-même comme participation de la nature divine[7].

(1) *P. G. 70*, 965 ; *72*, 205 ; *69*, 48, 508 ; *Sur saint Jean*, XVII, 18-19, *P. G. 74*, 544 ; Pusey, t. II, p. 722 ; *Sur saint Jean*, I, 32-33, *P. G. 73*, 205 ; Pusey, t. I, p. 183, *P. G. 68*, 1076.
(2) *P. G. 70*, 965 ; *72*, 205 ; *78*, 1073 ; *76*, 1164.
(3) *P. G. 76*, 880.
(4) *P. G. 75*, 1088, 801 ; *Sur saint Jean*, VII, 39, *P. G. 73*, 749 ; Pusey, t. I, p. 690 sq. ; *Sur saint Jean*, XIV, 16-17, *P. G. 74*, 257 ; Pusey, t. II, p. 468 sq.
(5) *P. G. 75*, 905, 749.
(6) *Dialogue VII sur la Trinité*, *P. G. 75*, 1088, 1089.
(7) *Dialogue VII sur la Trinité*, *P. G. 75*, 1089 B.

Nous rencontrons ici, en terminant, la doctrine de la μίμησις, de la μέθεξις, de la κοινωνία dont nous parlerons souvent au cours de cette étude. Les âmes sont transformées à l'image de Dieu ; elles sont par grâce mais en toute vérité semblables au Fils par nature[1]. Présence divine transformante qui ne s'explique point par une simple juxtaposition locale, mais par une imprégnation et une communication de deux êtres. Toutes les métaphores employées par Cyrille, ornement, vêtement, sceau, richesse, feu, chrême, manducation, tendent à exprimer cette intériorité réciproque par laquelle l'âme ne fait plus, selon le mot de l'apôtre, qu'un seul esprit avec Dieu[2].

Pour n'être point identification panthéistique, cette union transformante est une réelle θεοποίησις. Mais il ne faut jamais oublier que si, en fait, « l'homme est ainsi devenu Dieu, c'est que le Θεός est d'abord devenu ἄνθρωπος », en sorte que l'ἐνανθρώπησις rédemptrice du Sauveur, son ἐνσάρκωσις, se trouve à l'origine de cette mystérieuse déification.

« La doctrine de la divinisation chez Cyrille d'Alexandrie, se présente comme la somme de tout ce que les Pères ont écrit sur ce thème. Il est vrai que, réceptif plus que personnel et pénétrant, notre théologien n'a

(1) *P. G. 73*, 153 ; *76*, 1384 ; *72*, 401 ; *78*, 272.

(2) Les mots « divinisation » et « déification » sont souvent employés l'un pour l'autre. En fait, la plupart des Pères n'ont point insisté sur la nuance qu'il peut y avoir entre : « être divinisé, être fait divin, devenir divin » et « être fait dieu, devenir dieu ». — Il est évident que l'on ne peut prendre l'expression « devenir dieu » au sens strict, lorsqu'on l'applique au chrétien divinisé, devenu fils de Dieu par adoption et par grâce (Basile, *P. G., 32*, 249 C). Nous trouvons : θεοειδές chez Philon, chez Théodoret de Cyr (*Quaest. in Exod.*, interrog. IX, *P. G. 80*, 232 B), chez Cyrille (θεοειδέστατον, *Glaphyres sur la Genèse*, I, *P. G. 69*, 20 BC), chez le Pseudo-Denys (*De divinis nominibus*, I, 4). Le verbe θεοποιεῖν se rencontre, entre autres, chez les auteurs suivants : Tatien, *orat.*, XVIII, t. VI, p. 82 (reprochant aux Grecs de « diviniser les éléments du monde ») ; Clément d'Alexandrie (*Protr.*, I, t. VIII, col. 64 D ; *Pæd.*, I, XII, t. VIII, col. 368 AB) ; Origène (*In Joannem*, XXXII, 17, col. 816-817). Hippolyte (*Philosoph.*, X, 34, édit. P. Wendland, t. III, p. 293 et *P. G. 16*, 3453) ; Athanase (*De Incarnatione*, 54, *P. G., 25*, 192 B) ; *Ad Serapionem*, I, 24, *P. G. 26*, 588 ; I, 25, *P. G. 26*, 589 B) ; Basile (*Contra Eunom.*, III, 5 ; *P. G.* 29, 665 B C) ; Didyme l'Aveugle (*De Trinitate*, II, 25 ; *P. G. 39*, 748 D) ; Théodoret (citant Athanase, Cf. *Eranistes*, II ; *P. G. 83*, 177 CD ; pour désigner l'acte d'idolâtrie des Juifs ayant « déifié » le veau d'or. *Quaest. in Gen.* interrog. II ; *P. G. 80*, 80 A, 77 A, 160 A) ; Cyrille d'Alexandrie (*Trésor*, ass. XX, *P. G. 75*, 284, 333 C ; *Trésor*, ass. XX, *P. G. 75*, 333 C ; *sur la Trinité*, dial. VII ; *P. G. 75*, 1089). Le substantif θεοποίησις se rencontre, v. g. chez Athanase : *Contra Arianos*, I, 70 ; *P. G. 26*, 296 ; on trouve θέωσις chez le Pseudo-Denys, *De eccl. hier.*, I, 3, 4 ; Maxime le Confesseur (*Ad Thalass.*, 60 et prologue) ; saint Jean Damascène (*De Imag.*, I, 21, *P. G. 94*, 1253). — Plus fréquemment encore on peut enregistrer la présence des verbes θεοῦν, θεοῦσθαι. Voir *infra* notre table des mots grecs.

pas chercher à organiser les matériaux préparés par ses prédécesseurs en une synthèse parfaitement cohérente et équilibrée. Du moins a-t-il le mérite d'avoir esquissé une théologie de la déification individuelle opérée par le Logos incarné et son Esprit[1] ». Ce jugement de J. Gross ne nous semble pas exagéré. Que Cyrille, sans négliger absolument les analogies helléniques que l'on peut trouver dans la littérature ou dans les mystères, dans la philosophie de l'époque classique ou de l'époque hellénistique, n'y a fait cependant que de lointaines allusions, nous n'y contredirons point. Qu'il ait su parfaitement exploiter les données bibliques, voilà qui est de toute évidence. Ayant longuement commenté l'Ancien Testament, il a noté au passage ce qui concernait la doctrine de la divinisation du chrétien depuis la ressemblance divine d'Adam et son rêve d'une déification totale, aux origines de l'humanité jusqu'à la filiation divine du juste que l'on trouve dans le judaïsme tardif (la Sagesse), en passant par l'alliance théocratique, la filiation divine du peuple élu. Il a su ensuite nettement mettre en relief la nouveauté du message chrétien, en en soulignant cette filiation divine plus universelle et plus intime que d'après les Synoptiques et spécialement le discours des Béatitudes, est venu nous révéler Jésus. Les idées maîtresses de saint Paul, la doctrine du salut, la comparaison des deux Adams, celle de la divinisation par l'union mystique au Christ ou à son Esprit, et par l'assimilation au Christ glorieux, ont été par lui mainte fois exposées. Le commentaire cyrillien sur saint Jean qu'il faut classer parmi les plus beaux de la littérature chrétienne ont mis merveilleusement en relief sur ce point la doctrine du Verbe Incarné, qui est Lui-même, source de lumière et de vie divines. Quant au texte de saint Pierre sur la participation à la nature divine, il est souvent mentionné, cité, expliqué. S'il est facile de retrouver les données bibliques dans les œuvres de saint Cyrille d'Alexandrie, il est beaucoup plus malaisé de déterminer d'une manière précise les influences patristiques dont il a bénéficié pour l'établissement de sa doctrine de la divinisation. Si notre théologien cite souvent les pères, en Christologie, dans la controverse nestorienne, il ne nous dit pas nettement les sources où il a puisé, lorsqu'il s'agit de la pneumatologie et de la sanctification. Mais le thème de la divinisation n'était pas une nouveauté au IVe siècle dans les églises d'Orient. On le rencontre aussi bien dans les milieux antiochiens auxquels nous pouvons rattacher saint Jean Chrysostome et Théodoret de Cyr que dans les milieux alexandrins chez Didyme l'Aveugle,

(1) JULES GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris, Lecoffre-Gabalda, 1938, p. 297. Voir un compte rendu élogieux de cet ouvrage dans *Revue des Sciences religieuses de Strasbourg*, 1939 p. 149 sq.

par exemple. Ce dernier, comme plus tard Cyrille, insistait sur le fait que la vertu déifiante de l'Esprit-Saint prouve sa divinité, qu'en nous unissant à la Trinité, l'Esprit nous ramène à la ressemblance divine originelle, saint Basile et saint Grégoire de Naziance, par leurs traits communs appartiennent au groupe des Alexandrins ; nous trouvons chez eux des idées qui seront reprises par Cyrille d'Alexandrie. Basile nous montre Adam, privé par le péché des « biens divins » dont il jouissait et, retrouvant, grâce à l'Homme-Dieu, la ressemblance divine. La divinisation individuelle est constituée par la présence personnelle de l'Esprit ; elle est consolidée par la résurrection et la vision béatifique. Grégoire de Naziance insiste sur la parenté entre le νοῦς divin et le νοῦς humain et, après avoir relaté la déchéance d'Adam innocent « déifié par sa propension vers Dieu », il montre l'œuvre du Logos incarné, établissant un état plus divin que celui du début ; les mérites de la Passion sont appliqués par l'action déifiante de l'Esprit. Lorsque dans l'au-delà sera terminée cette action déifiante, le chrétien sera un « dieu fait ». Le lecteur peut donc voir qu'en cette période de l'époque patristique, cette thèse de la déification était monnaie courante en Orient ; notre théologien n'a pu ignorer les idées des pères alexandrins et antiochiens que nous venons de citer. Mais il semble, sans que l'on puisse toujours en donner des preuves apodictiques que des similitudes frappantes rapprochent surtout Cyrille des grandes synthèses doctrinales d'Athanase et de Grégoire de Nysse et que l'on doit, en mainte occasion, conclure à une réelle dépendance.

Pour Athanase, la similitude d'Adam due à l'inhabitation du Logos consistait surtout dans l'ἀφθαρσία ; supprimée par la faute originelle, elle est restaurée grâce au Verbe qui par son Incarnation restitue à la nature humaine son immortalité. Tous les éléments constitutifs de la divinisation individuelle sont indiqués et, avec clarté, est décrit son développement depuis son origine jusqu'à son épanouissement céleste, avec les rôles respectivement joués par l'effort personnel et le Saint-Esprit.

Grégoire de Nysse après avoir montré en Adam innocent, une humanité idéale, une nature humaine « assimilée à la dignité souveraine », grâce surtout à l'impassibilité, insiste sur la théorie physique de la divinisation dans la restitution par le Sauveur de la justice originelle perdue par le péché.

Cyrille reprenant les idées d'Athanase et de Grégoire de Nysse, admet une double similitude en Adam, mais sans insister sur la distinction entre l'εἰκών et l'ὁμοίωσις du texte de la Genèse (I, 26). Après la perte de la ressemblance supérieure, s'opère par l'Homme-Dieu la restauration de cette ressemblance et l'accent est mis par l'alexandrin beaucoup plus sur l'ἀφθαρσία que sur l'ἀπάθεια.

La théorie physique expliquant la divinisation par l'efficience du Verbe en contact avec l'humanité et par celle de l'Eucharistie en contact avec le fidèle laisse cependant à la Passion et à la Résurrection un rôle capital à jouer dans notre sanctification. Dans les pages qui suivent, surtout dans notre deuxième partie, nous montrerons comment ces deux moyens de divinisation se conjuguent harmonieusement et comment ils semblent devoir être même deux aspects d'une seule et même activité, celle du Saint-Esprit qui est l'Esprit du Père et l'Esprit du Fils de Dieu, incarné, mort pour nous, glorifié, et continuant de s'offrir ici bas dans l'Eulogie sainte. Dans la troisième partie du présent ouvrage, le rôle de la troisième personne de la Trinité dans notre déification sera spécialement mis en évidence. Dans les dernières parties, qui traitent de l'Église, σῶμα Χριστου et temple du Saint-Esprit, ou qui exposent la doctrine spirituelle se dégageant des fondements dogmatiques, sera développée dans toute son ampleur l'étude de la même idée : la divinisation par l'Esprit. On y examinera notamment les conditions générales de l'appropriation individuelle de la divinisation ; on y montrera ses éléments essentiels, sa perfection ultime, ses applications pratiques.

En un certain sens, la théologie cyrillienne de la divinisation apparaîtra comme une consolidation des grandes synthèses doctrinales d'Athanase et de Grégoire de Nysse et comme une préparation de cette mystique de la divinisation, magistralement exposée par un Pseudo-Denys ou un Maxime le Confesseur. Saint Jean Damascène pourra venir alors couronner par d'ultimes précisions cet effort théologique de la patristique grecque dont nous étudions dans ces pages l'un des plus illustres représentants.

TABLEAU SYNOPTIQUE DES ŒUVRES CYRILLIENNES

Pour permettre au lecteur de trouver son chemin dans cette forêt d'écrits, avant même de consulter la table des sources, p. 533, voici un tableau synoptique des ouvrages exégétiques, dogmatiques et polémiques de notre auteur. Nous y ajoutons quelques indications essentielles. L'on trouvera à la fin de ce volume, p. 535, dans la table des sources, les écrits cyrilliens contenus dans les dix tomes de Migne. L'on a jugé inutile, de donner une analyse détaillée de chaque ouvrage. Elle a été faite par BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, p. 28-70 et par J. MAHÉ, art. *Cyrille*, dans le *Dictionnaire de théol. cath.*, col. 2483-2500. Dans ce tableau sont indiquées des références à quelques travaux plus récents.

I. ŒUVRES EXÉGÉTIQUES.

a) *De l'adoration et du culte en esprit et en vérité* (429). — Dans cet écrit qui comprend 17 livres et qui est composé sous forme de dialogue, l'auteur donne une exégèse spirituelle et une interprétation allégorique de l'Ancien Testament. — *P. G. 68*, 133-1125. — Cyrille signale le *De Adoratione*, dans les *Glaphyres*, *P. G. 69*, 16 et dans une lettre, *P. G. 77*, 224.

b) *Glaphyres* (avant 429) ou *Explications élégantes* sur des textes choisis du Pentateuque. Cet ouvrage qui se rattache au précédent comprend treize livres et donne la signification allégorique ou spirituelle d'un grand nombre de passages de l'histoire sainte depuis Adam jusqu'à Josué. — *P. G. 69*, 9-796. Cyrille fait allusion aux *Glaphyres* dans une lettre à Rufus de Thessalonique. — *P. G. 77*, 224.

c) *Commentaire sur Isaïe.* Cinq livres (avant 429). — *P. G. 70*, 10-1449.

d) *Commentaire sur les Petits Prophètes* (avant 429). Ed. Ph. E. Pusey, 1-2. Oxford, 1868. — *P. G. 71* et *72*, 9-364.

e) Fragments *sur les Psaumes*, *P. G. 69*, 699-1294, sur les livres de *Samuel* et des *Rois*, *P. G. 69*, 680-697, sur les *Proverbes*, sur le *Cantique des Cantiques*, *P. G. 69*, 1277-1293. Sur *Jérémie* et *Baruch*, sur *Ezéchiel* et *Daniel*, *P. G. 70*, 1451-1461. A propos des fragments, *sur Ezéchiel*, cf. L. MARIÈS, *Hippolyte de Rome, sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse*. Les Belles Lettres, Paris, 1935, p. II, ch. II, p. 31-33.

f) *Commentaire sur saint Jean* (commencé avant 429). Ed. Pusey, 1-3, Oxford, 1872. — *P. G. 73* et *74*, 9-756.

Cf. J. MAHÉ, *La date du Commentaire de saint Cyrille d'Alexandrie sur l'Evangile selon saint Jean*, dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1907, p. 41-45.

MARIČ, *Cyrille sur Jean VI, 54* dans *Bogolovska Smotra*, Zagreb, 1923, p. 296-306.

g) Fragments *sur saint Matthieu*, *P. G. 72*, 365-471, *sur les épîtres aux Romains*, *P. G. 74*, 773-856, *aux Corinthiens*, *P. G. 74*, 856-952 et *aux Hébreux*, *P. G. 74*, 953-1005.

RÜCKER, *Biblische Zeitschrift*, 1921, p. 337 sq.

LEBON, *Fragments arméniens sur l'épître aux Hébreux*, dans le *Muséon*, 1931, p. 69-114 ; 1933, p. 237-246.

h) *156 Homélies sur saint Luc* (après 428). — Conservées dans une traduction syriaque. *P. G. 72*, 475-950.

Ed. R. PAYNE SMITH, Oxford 1858-1859 (édition syriaque et version anglaise).

C. A. RÜCKER, *Die Lukas-Homilien des hl. Cyrillus*, Breslau, 1911.

W. WRIGHT, *Fragments of the Homilies of Cyril of Alexandria on the Gospel of saint Luke*. Londres, 1874.

J. SICKENBERGER, *Texte und Untersuchungen*, 34, 1 (1909).

II. ŒUVRES DOGMATIQUES.

a) *Trésor sur la sainte et consubstantielle Trinité* (avant 425). Cet ouvrage comprend 35 chapitres où sont réfutées les erreurs d'Arius et d'Eunomius et où se trouve exposée et défendue la consubstantialité du Verbe et du Saint-Esprit. Il porte le nom de « Trésor » car il comprend le trésor de la science théologique. *P. G. 75*, 9-654. Cyrille y fait allusion dans le *Commentaire sur saint Jean*, *P. G. 73*, 93, et PUSEY, t. I, p. 81 ; il mentionne le *Trésor* dans la Préface des sept dialogues sur la Trinité, *P. G. 75*, 657. Le *Trésor* fut écrit avant 426, du vivant d'Atticus (*P. G. 77*, 41).

b) *Sur la sainte et consubstantielle Trinité. Sept dialogues* (vers 425). Cet écrit ressemble beaucoup au *Trésor* en s'efforçant d'exposer la doctrine de façon positive. Les dialogues 1 à 6 traitent de la consubstantialité du Fils ; le septième dialogue traite de la consubstantialité du Saint-Esprit. — *P. G. 75*, 658-1124.

L'écrit « sur la Sainte (et vivifiante) Trinité » est de Théodoret de Cyr. *P. G. 75*, 1148-1189. Cf. PRESTIGE, 'Αγέ[ν]νητος *and* γε[ν]νητός *and kindred words* dans *Journal of theological studies*, 1930, 184 sq.

c) *Sur le Symbole sacré* (vers 438). Bref exposé du Symbole de Nicée. *Lettre* 55. *P. G. 77*, 289-320.

O. BARDENHEWER, *Bibliothek der Kirchenväter* II, 12, 1935. Traduction allemande.

III. ŒUVRES ANTI-NESTORIENNES.

Ph. E. Pusey, Oxford, 1875, 1877; E. SCHWARTZ, *A. C. O.* I, vol. I.

a) *Contre les blasphèmes de Nestorius.* Cinq livres de réfutation (vers 430 et après le *De Recta fide*). Cyrille répond aux sermons prononcés par Nestorius en l'année 428. — Pusey, Oxford, 1875, p. 54-240.

SCHWARTZ, *A. C. O.* I, vol. 1, pars 6.

P. G. 76, 9-248. Cet ouvrage de Cyrille est signalé par lui-même dans les lettres 44, 45, *P. G. 77*, 228, 237. — Nestorius est cité dans le titre et dans la préface, l. II, *P. G. 76*, 9, 60.

b) *Sur la foi orthodoxe, à l'empereur* (430). Dans cet écrit adressé à Théodose II, et composé avant la lettre d'indiction du concile (MANSI IV, 1109) l'auteur expose les erreurs christologiques depuis les gnostiques jusqu'à Nestorius.

P. G. 76, 1133-1200 et Pusey, p. 1-10, 12-152.

Pusey, Oxford 1877 (avec une version syriaque de Rabbulas d'Edesse).

SCHWARTZ, *A. C. O.*, *Vaticana*, vol. I, pars I, 42 sqq.

O. BARDENHEWER, *Bibliothek der Kirchenväter* II, 12, 1935 (trad. all.).

c) *Sur la foi orthodoxe, aux princesses et aux reines* (année 430). Cyrille envoie un premier exposé christologique à Arcadie et Marine, sœurs de Théodose, puis un second à Pulchérie sœur aînée de l'empereur et à Eudoxie impératrice. Dans le second, il mentionne le premier (cf. *P. G. 76*, 1341).

PUSEY, Oxford, 1877.

Schwartz, *A. C. O.* pars 5, 26 sq.
P. G. 76, 1201-1336 et Pusey, p. 154-263 (aux princesses).
P. G. 76, 1336-1425 et Pusey, p. 263-334 (aux reines).

d) *Apologie à l'empereur* (après 431). Cyrille justifie après son retour en Égypte la conduite qu'il a suivie dans le procès de Nestorius, à Éphèse.
Pusey, Oxford, 1877.
Schwartz, *A. C. O.* pars 3, 75 sqq.
P. G. 76, 453-488 et Pusey, p. 425-456.

e) *Douze anathématismes contre Nestorius* (430).
Denzinger, 113 sqq. *P. G. 77*, 120-121. Cf. Sonvay, *The Catholic Historical Review*, Washington, 1926, p. 627-635.
A. Deneffe, *Der Dogmatische Wert der Anathematismen Cyrils* dans *Scholastik*, t. VIII, 1933, p. 64-68 et p. 203-216.
Puig de la Bellacasa, *Estudios Ecclesiasticos*, Madrid, 1932, 5 sqq.
P. Galtier, *Les anathématismes de saint Cyrille et le Concile de Chalcédoine*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1933, p. 45-57.

f) Pour défendre ses anathématismes, Cyrille compose trois écrits :
1. *Une Explication des douze chapitres* rédigée pendant la captivité de C. à Éphèse (Mansi IV, 1419, en 431). — *P. G. 76*, 293-312 et Pusey, p. 240-260.
2. Une *Apologie des douze chapitres*, contre les évêques orientaux (431). *P. G. 76*, 316-386 et Pusey, p. 260-382. Cyrille mentionne cet ouvrage dans les Lettres 43, 44, 45, *P. G. 77*, 224, 228, 237.
3. Une autre apologie en réponse à l'attaque de Théodoret contre les douze chapitres (431). L'*Apologeticus contra Theoderetum* (*P. G. 76*, 388-452 et Pusey, p. 388-498) est dans les éditions Migne et Pusey précédé d'une *lettre à Evoptius* (*P. G. 76*, 385-388 et Pusey, p. 384-388) où Cyrille remercie son correspondant de lui avoir envoyé le factum de Théodoret.
Schwartz, *A. C. O.* pars 5, 15 ad 25 ; pars 6, 107-146 ; pars 7, 33-65 ; vol. 5, 116-165, 249 sqq.
O. Bardenhewer, *Bibliothek der Kirchenväter*, 3, 12. Trad. all. (1935).

g) Quelques traités sur l'Incarnation, l'union hypostatique et la Theotokos.
Scholia sur l'Incarnation du Monogène. P. G. 75, 1369-1472 et Pusey, p. 498 sq. — Cet opuscule fut composé au début de la controverse nestorienne.

Le Christ est un (Dialogue). *P. G. 75*, 1253-1362 et Pusey, 394-425.

Contre ceux qui ne veulent pas confesser que la Sainte Vierge est mère de Dieu. P. G. 76, 259-292.

Fragments d'un écrit *Contre Diodore (de Tarse) et Théodore (de Mopsueste)*. Extraits dans *P. G. 76*, 1437-1452 d'après Mansi, t. IX, 230 sq. — Pusey, p. 492-538, a donné un plus grand nombre d'extraits, les uns en grec, d'autres en syriaque, d'autres en latin. Le traité *contre Diodore et Théodore* a pu être composé vers 438.

O. Bardenhewer, *Bibliothek der Kirchenväter* 3, 12 (1935) (trad. all.).

IV. Œuvres polémiques visant d'autres hérésies que le nestorianisme.

a) *Contre les Synousiastes* (parti le moins modéré des Apollinaristes). Nous n'en possédons que des fragments.

Ed. E. Ph. Pusey, Oxford, 1872, 3, 476-491 (texte grec).

Mai, *Bibliotheca nova Patrum*, t. II, p. 445-451 et *P. G. 76* 1427-1435 (trad. latine).

b) *Contre les Anthropomorphites*. Ce traité sous sa forme actuelle ne provient pas de Cyrille, mais d'un auteur inconnu qui se servit pour la rédaction de deux petits ouvrages de Cyrille (*Ad Tiberium* et *De dogmatum solutione)*. Cf. *infra*, p. 73.

Pusey, Oxford, 1872, p. 545-602.

P. G. 76, 1065-1132.

V. Pour la sainte religion des chrétiens contre les livres de l'athée Julien.

Dix livres (composés vers 433-441). Julien l'Apostat avait écrit en 363 trois livres *Adversus Galilaeos*. Des trente livres cyrilliens, n'ont été conservés que les dix premiers, avec lesquels on peut reconstituer presque en entier le premier livre de Julien.

P. G. 76, 503-1064.

Neumann-Nestle, p. 42-63 et 64-87.

Lagrange, *L'Hermétisme. Quatre citations de saint Cyrille d'Alexandrie* dans *Revue Biblique*, 1925, p. 388-396.

P. Regazzoni, *Il « Contra Galilaeos » dell' imperatore Giuliano e il « Contra Julianum » di San Cirillo Alessandrino* dans *Didaskaleion*, anno VI-1928, fasc. III, p. 1-114.

R. Arnou. *La séparation par simple altérité dans la « Trinité Plotinienne »* dans *Gregorianum*, t. II, 1930, p. 181 sq.

P. de Labriolle, *La réaction païenne, Etude de la polémique*

antichrétienne du Ier au VIe siècle, spécialement IVe partie, ch. II.

Paul ALLARD, *Julien l'Apostat*, t. III, p. 107-123.

VI. Il reste *29 lettres pascales* de morale pratique (pour les années 414-442).

Parmi les 88 lettres que nous possédons (17 sont adressées à Cyrille), il faut surtout noter les trois *Lettres œcuméniques*; on les appelle ainsi parce qu'elles ont été louées par les Conciles œcuméniques d'Éphèse, de Chalcédoine et de Constantinople (553) : Ep. 4, Ep. 17, Ep. 39.

P. G. 77, 9-390 (Lettres diverses) ; *P. G. 77*, 391-982 (Lettres ou homélies pascales).

Ed. E. SCHWARTZ, *A. C. O.* (*passim*); E. Ph. Pusey, Oxford, 1875, I. sq. (Epp. 3 œcum).

O. BARDENHEWER, *Bibliothek der Kirchenväter*, 3, 12, 1935.

Chr. PAPADOPOULOS, *Lettres pascales*, dans *Ecclesiasticos Pharos*, Alexandrie, 1932, p. 25-45.

P. GALTIER, *Les anathématismes....* dans *Recherches de Science religieuse*, 1933, p. 45-57.

VII. Il ne nous reste que peu d'*Homélies* de Cyrille.

Migne, *P. G. 77*, 981-1116 donne 17 homélies diverses, plus cinq fragments. Ces pièces devraient être soumises à un examen très sérieux. Les *Homiliarum fragmenta* publiés par PUSEY, à la suite du *Commentaire sur saint Jean*, t. III, p. 452-476, 538-545 ont chance d'être authentiques. Parmi les homélies de Migne sont probablement de Cyrille :

L'*homil.* III prononcée devant Paul d'Émèse à Alexandrie, col. 989 sq. (fragment) ; l'*homil.* XII ; *l'homil.* XX, contre l'expression θεοφόρος ἄνθρωπος, PUSEY, p. 460. — Nous indiquons plus loin celles qui sont certainement apocryphes. Toutes les autres, même celles indiquées comme ayant été prononcées à Éphèse, y compris le IVe, sur la Vierge θεοτόκος, col. 992-996, seraient à examiner de près et à discuter.

Ed. E. SCHWARTZ, *A. C. O.* I, vol. 1, pars 2, 92 sqq. ; pars 4, 14 sq. ; pars 7, 173. — O. BARDENHEWER, Munich, 1934 (version allemande).

Ch. MARTIN, *Un discours prétendument inédit sur l'ascension*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1936, 345 sqq.

VIII. La *Table pascale* (pour les années 403-512) adressée à l'empereur Théodose II est perdue. Mais nous possédons dans une version arménienne une lettre qui l'accompagnait.

Fr. C. CONYBEARE, *The Armenian version of Revelation and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter*, edited from the oldest ms. and englished, Londres, 1907. Recensé par MERCATI, dans *Theologische Revue*, Münster, p. 126 sq.

Sur la liturgie de Cyrille cf. S. EURINGER, *Anaphorae oethiopicae*, *Zeitschrift für Semitistik*, 1933, 44 sqq. et 264 sqq.

RÜCKER, *Orient chrétien*, 1926, p. 143 sq.

IX. *Dialogue de Cyrille avec les diacres Anthime et Etienne.* Il traite surtout les questions eschatologiques. En copte. Appartient probablement au VI[e] siècle. Dans notre étude sur Cyrille, nous ne tenons aucun compte de ce dialogue.

Ed. : W. E. CRUM et A. EHRHARDT, Strasbourg, 1915 (avec une version allemande).

X. *Le Livre des textes* cité par Léonce de Byzance. *P. G. 86*, 1832 et dont nous avons quelques fragments insignifiants dans *P. G. 76*, 145, est sans doute un recueil de textes patristiques comme celui dont parle Cyrille dans ses lettres. *P. G. 77*, 85 B, 296 AB. Il y puisa les citations lues à Éphèse ou transcrites dans ses propres œuvres.

XI. Le *De synagogæ defectu* signalé par Gennade (*P. L. 58*, 1092) et dont Migne fournit un fragment (*P. G. 76*, 1421-1422) se confond sans doute avec le *De adoratione* ou les *Glaphyres*.

XII. Les écrits *Contra pelagianos* dont parle Photius, *Bibliotheca*, cod. 54. *P. G. 103*, 93 ont complètement disparu.

XIII. Il faut classer parmi les *apocryphes* un certain nombre d'écrits conservés dans l'édition de Migne :

a) Le Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως. *P. G. 75*, 1419-1478. Cf. Alb. EHRHARD, *Theolog. Quartalschrift*, 1888, p. 179-243, 406-450, 623-653. — Cet ouvrage est de Théodoret.

b) Le Περὶ τῆς ἁγίας καὶ ζωοποίου Τριάδος, *P. G. 75*, 1148-1189, trouvé par le cardinal Maï dans le même manuscrit Vatican 841 qui avait fourni l'ouvrage précédent.

c) Le *De sancta Trinitate*, *P. G. 77*, 1119-1174, inter dubia. — Reproduction presque textuelle, sauf quelques passages vers le milieu, du *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène.

d) Les *Collectanea* imprimés dans *P. G. 77*, 1176-1289, ne peuvent être utilisés comme œuvre de Cyrille puisqu'on y trouve des passages entiers de saint Maxime ou d'autres interprètes.

e) Le *De Incarnatione Verbi Dei*, *P. G. 75*, 1413-1419 et le *Dialogus cum Nestorio*, *P. G. 76*, 247-256, sont des compilations de date postérieure.

f) L'*homil.* X, *P. G. 77*, 1016-1029 : εἰς τὸ μυστικὸν δεῖπνον, écrite à une date postérieure, contre les moines acémètes (col. 1028), au temps des discussions sur ὁ εἷς τῆς ἁγίας Τριάδος (col. 1028, 1029).

g) L'*homil.* XI (col. 1029-1049) : *Encomium in sanctam Mariam Deiparam*, cf. EHRHARD, dans *Römische Quartalschrift*, 1889, p. 97-113.

h) L'*homil.* XIII (col. 1049-1072) dont la christologie a une tendance fortement antiochienne.

i) La lettre LXXXe à Optimus est de saint Basile (cf. *P. G. 32*, 953 sq). et la lettre LXXXVIII d'Hypathie à Cyrille est un faux.

N. B. — Je signale en terminant l'article : *Chaînes exégétiques grecques* de Mgr R. DEVREESSE, dans le supplément au *Dictionnaire de la Bible*, col. 1084-1234. On y trouvera d'importants renseignements sur les œuvres exégétiques de saint Cyrille d'Alexandrie.

Dans son mémoire sur *Liberatus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens*, Melun, 1930, M. H. Ch. Puech analyse un passage de Liberatus sur lequel on s'est parfois appuyé pour conclure à l'existence des écrits dionysiens au début du ve siècle. Ce texte de l'archidiacre de Carthage appartient au ch. X du *Breviarium causæ Nestorianorum et Eutychianorum*, *P. L. 68*, 991 AB, reproduction Garnier (Paris 1675). M. H. Ch. Puech au cours de cette discussion expose la dernière période de la vie de Cyrille et les circonstances de composition de l'*Adversus Diodorum et Theodorum.*

Dans *Etudes plotiniennes, I Les états du texte de Plotin*, P. Henry s. j., étudie les sept textes de Plotin cités par Cyrille dans le livre II (*P. G. 76*, 604) et dans le livre VIII (*P. G. 76*, 917-924) du *Contra Julianum.* Voir aussi du même auteur, *Bul. crit. ét. plot.* dans *Nouv. Rev. théol.*, 1932, p. 733.

Dans son récent article : « *L'activité littéraire de saint Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428, essai de chronologie et de synthèse*, paru dans *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1945, p. 161-174, M. G. JOUASSARD confirme par de nouvelles précisions les résultats auxquels nous avons ici-même personnellement abouti.

Des difficultés de toutes sortes ne nous ont pas permis de publier encore notre *Essai sur la terminologie christologique de saint Cyrille d'Alexandrie.* Cet essai historique et philologique aurait normalement dû paraître avant le présent ouvrage sur la pensée religieuse du grand docteur alexandrin.

Titulaires des patriarcats pendant la première moitié du Ve siècle

ROME	ALEXANDRIE	ANTIOCHE	CONSTANTINOPLE	JÉRUSALEM
S. Innocent I (401-417)	S. Athanase (†373)	Flavien (381-404)	Grégoire de Naziance (dép. 381)	Cyrille (†386)
	Pierre II (373-381)			
	Timothée (381-385)	Porphyre (404-414)	Nectaire (382-397)	Jean de Jérusalem (386)
S. Sozime (417-418)	Théophile (385-412)	Alexandre (414-416)	S. Jean Chrysostome (397-404)	Praylius (†420)
S. Boniface I (418-422)	S. Cyrille (412-444)	Théodote (416-428)	Arsace (404-406)	Juvénal (420-458)
		Jean (428-441)	Atticus (406-426)	
S. Célestin I (422-432)	Dioscore (444-451)	Domnus (441-449)	Sisinnius (426-428)	
S. Sixte III (432-440)	Proterius (451-457)	Maxime (450-455)	Nestorius (428-431)	
		Basile	Maximianus (431-434)	
	(Timothée Oelure)		S. Proclus (434-446)	
S. Léon I (440-461)	Timothée Salefa-faciol		Flavien (446-449)	
			Anatole (449-458)	
			Gennade (458-471)	

PREMIÈRE PARTIE

LA CONNAISSANCE ET L'AMOUR DE DIEU

CHAPITRE PREMIER

LE SYMBOLE DE NICÉE ET SON PREMIER ARTICLE

Théologie cyrillienne et Symbole de Nicée

Le plan suivi dans cette étude, pour grouper les éléments de la doctrine spirituelle de Cyrille d'Alexandrie, ou plus précisément pour montrer les rapports qui existent dans sa théologie entre le dogme et la spiritualité, est à la fois commode et conforme à une méthode objective. Il n'est autre que le plan même du symbole trinitaire de Nicée ; les trois premières parties du présent ouvrage correspondant à la connaissance et à l'amour du Père céleste, à la place du Christ dans la vie chrétienne, à l'habitation et à l'activité du Saint-Esprit dans l'âme ; la quatrième partie ne se rattache pas directement au symbole de Nicée puisque le symbole ne contient pas d'article sur l'Église, mais elle s'y rattache indirectement en ce sens d'abord que l'Église y est considérée comme corps du Christ et temple du Saint-Esprit ; de plus, les derniers mots du symbole mentionnant « l'Église catholique et apostolique » constituent, pour ainsi dire, la signature de cette formule traditionnelle de foi.

Avant d'aborder l'étude de dogme et de spiritualité qui correspond au premier article du symbole, il convient de montrer la place qu'a tenue dans la pensée et dans la théologie de Cyrille d'Alexandrie, *le Symbole de Nicée*[1]. Ce sera du même coup justifier le plan que nous avons adopté et montrer son objectivité.

La Tradition a toujours été pour Cyrille le critère de la vraie foi et la base de son argumentation théologique. Pour légitimer ses positions dogmatiques, il se réclame des ancêtres, il prouve qu'il n'innove rien,

(1) Voir entre autres, *Epitre 55 sur le Symbole, P. G. 77.*

il s'efforce de montrer qu'il répète la doctrine et les mots mêmes de ses prédécesseurs.

L'objet de la foi est la vérité révélée qui s'origine aux apôtres et se transmet de génération en génération. Aux moines d'Égypte, Cyrille recommandera « de garder toujours, comme une pierre précieuse insérée dans leurs âmes la foi qui a été transmise aux Églises par les Saints Apôtres »[1].

Le mot de « tradition » (παράδοσις) revient sans cesse sous la plume de Cyrille, comme d'ailleurs sous la plume de ses contemporains, le pape Célestin ou Jean, évêque d'Antioche ; car c'est en confrontant une doctrine avec la tradition qu'on peut discerner si elle est orthodoxe ou hétérodoxe. « Si quelqu'un prétend vous enseigner quelque chose d'autre que ce que vous avez reçu, qu'il soit anathème ». Cet avertissement de l'apôtre aux Galates (I, 9) exprime exactement la pensée de Cyrille et des Pères, ses contemporains[2].

Dans sa lettre à l'empereur Théodose, Cyrille s'indigne de voir abandonner « la tradition très antique de la foi qui, partie des saints apôtres, est parvenue jusqu'à nous ». Pourquoi cet abandon? Cédant à une curiosité intellectuelle exagérée et mal réglée, on cherche à comprendre les mystères eux-mêmes. Voulant juger de tout en dernier ressort, on oublie que les voies et les pensées de Dieu ne sont pas les nôtres[3].

Dans un commentaire sur l'Évangile de saint Jean, Cyrille avait déjà fait remarquer que, quand il s'agit d'un mystère, ni l'intelligence ne peut pleinement le comprendre, ni la langue ne peut parfaitement l'exprimer : il ne reste qu'à s'incliner devant ce qui nous dépasse, dans le silence et dans la foi : σιωπῇ καὶ πίστει τῇ ὑπὲρ νοῦν τιμώμενον[4].

Si les mystères dépassent la raison humaine et ne peuvent être communiqués que par révélation, le dépôt révélé doit être considéré comme intangible ; on ne peut y ajouter ou y retrancher quoi que ce soit. Toute innovation, toute soustraction doit être considérée comme une hérésie. Or, à l'époque de Cyrille, dans la deuxième moitié du IVe siècle et au début du Ve, le *Symbole de Nicée* était pour ainsi dire un abrégé de la Tradition ; il résumait en une formule commode les vérités révélées ; il était d'un usage si fréquent qu'il servait de critère d'orthodoxie : on employait même parfois indifféremment les termes de « symbole » et de « foi ».

(1) A. C. O., I, 1, 1, page 11 ; *P. G. 77*, 14 b.

(2) A. C. O., I, 1, 1, p. 61, l. 13 ; A. C. O., I, 1, 2, p. 33, l. 29. ; A. C. O., I, 1, 5, p. 66, l. 18 ; *Atheniensis*, n° 24, A. C. O., I, 1, 7, p. 33, l. 25, p. 49, l. 8.

(3) Voir le texte que nous avons déjà traduit ci-dessus, dans notre Introduction, p. 38. A. C. O., I, 1, 1, p. 53. *P. G. 76*, 1159.

(4) *Sur saint Jean*, liv. IV, *P. G.*, *73*, 603 ; Pusey, t. I, p. 483, 644.

Nous en avons par exemple pour preuve ce passage de saint Basile :

A ceux qui professent une autre foi et veulent passer à l'unité des orthodoxes, ou à ceux qui désirent se faire initier à la doctrine de la vérité, il faut enseigner la foi écrite par les bienheureux Pères dans le concile qui s'est autrefois réuni à Nicée. Mais cela est aussi utile pour ceux qu'on soupçonne professer une doctrine erronée, et qui cachent leur erreur, grâce à des subterfuges et à des arguments spécieux. Car cette foi, pour eux aussi, suffit. En effet, ou bien ils guériront leur mal occulte ; ou bien en continuant de le cacher, ils seront convaincus de fraude et nous fourniront ainsi une défense facile au jour du jugement, lorsque le Seigneur fera apparaître les choses cachées dans les ténèbres et les pensées secrètes des cœurs. C'est pourquoi il faut qu'ils confessent ce qui a été formulé par nos Pères à Nicée et avec le sens exact que les mots signifient. Il y en a, en effet, plusieurs, qui corrompent dans cette foi la doctrine de la vérité et détournent le sens des mots d'une manière arbitraire.

Comme à l'époque de saint Basile, le symbole de Nicée, à l'époque que nous étudions et spécialement au moment de la controverse nestorienne, représentait pratiquement la Tradition. Aussi devint-il en un certain sens le point de départ de l'argumentation théologique : il apparaissait comme la règle de foi grâce à laquelle on pouvait et on devait mesurer la rectitude d'une doctrine. Nous allons le montrer en constatant de quelle manière il a été invoqué avant, pendant et après le Concile d'Éphèse, comme critère d'orthodoxie.

Avant le Concile d'Éphèse

Avant le Concile, le symbole est cité en partie ou en entier dans la lettre de Cyrille aux moines d'Égypte[1], dans sa troisième lettre à Nestorius[2], dans son discours aux Reines[3], dans les cinq livres où il réfute les « blasphèmes » de Nestorius[4]. Pour que nos pensées soient conformes à la vérité, il faut qu'elles se modèlent sur le symbole. Défense d'y ajouter un seul mot ni même d'en changer une syllabe ; pour réfuter toutes les hérésies, le symbole suffit[5].

(1) A. C. O., I, 1, 1, p. 12, l. 32, *P. G. 76*, 16 B. Sur l'utilisation du symbole de Nicée au Concile d'Éphèse, cf. *Gregorianum*, a. XII (1931), vol. XII, p. 104-137. Parmi les autres études récentes sur les symboles de foi aux IVe et Ve siècles. Cf. S. González, *El Simbolo de S. Gregorio de Nisa y su posicion entre los simbolos de Capadocia*, dans *Gregorianum*, a. XIX (1938), vol. XIX, p. 130 sq. Sur le texte authentique du Symbole de Nicée, cf. Ortiz de Urbina, in *Orientalia Christiana Periodica*, 1936, 330-350, et J. Lebon, *Nicée-Constantinople. Les premiers symboles de foi*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1936, p. 537-547.

(1) A. C. O., I, 1, 1, p. 35, l. 1. *P. G. 77*, 169.

(2) A. C. O., I, 1, 5, p. 63, l. 9, *P. G. 76*, 1204.

(3) A. C. O., I, 1, 6, p. 29, l. 3 et 24 ; p. 32, l. 30 ; p. 79, l. 5, *P. G. 76*, 49 ; 60 ; 176.

(4) A. C. O., I, 1, 4, *P. G. 77*, 176 D.

Le symbole de Nicée au Concile d'Éphèse Pendant le Concile d'Éphèse, le recours au symbole est fréquent. Les Pères se le font lire au début de la première séance.

Qu'on récite d'abord la foi, que composèrent les trois cent dix-huit Pères et évêques réunis autrefois à Nicée, afin qu'on puisse comparer avec cet exposé les propositions doctrinales ; celles qui s'accordent avec cet exposé seront confirmées ; celles qui en diffèrent seront rejetées[1].

On ne peut guère exprimer plus nettement que le symbole de Nicée est une pierre de touche de l'orthodoxie, la règle de foi à laquelle il faut tout référer. Dans cette première séance du Concile, on donne ensuite lecture de la seconde lettre de Cyrille à Nestorius et on demande aux Pères de juger si le contenu est ou n'est pas conforme au texte du symbole de Nicée. Ceux-ci attestent que l'exposé de la doctrine faite par Cyrille est rigoureusement exacte. Firmus, évêque de Césarée de Cappadoce, affirme qu'il n'y a rien d'erroné dans cette lettre, rien de contraire à la foi ; elle est plutôt une confirmation de la foi. Juvénal de Jérusalem, Memnon d'Éphèse et d'autres témoignent de la parfaite conformité de la doctrine de Cyrille avec le symbole de Nicée. Flavien de Philippe affirme que cette lettre est comme une lumière qui fait mieux connaître la foi de Nicée. Acace de Mélitène, ami de Nestorius, avoue que l'Église, depuis le début, n'a pas enseigné une autre doctrine que la doctrine de Cyrille. Amphiloque de Side prétend que cette lettre est l'expression fidèle de la Tradition apostolique. Fidus de Joppé la considère comme dictée par le Saint-Esprit lui-même.

De fait, cette deuxième lettre à Nestorius n'est guère qu'un commentaire du symbole de Nicée.

Lorsque tous les Pères, ou presque tous, eurent donné leur avis sur l'accord entre la lettre de Cyrille et le symbole, Palladius, évêque d'Amase, se leva et proposa qu'on lût la lettre de Nestorius, afin d'en confronter le contenu avec le symbole de Nicée.

Nous avons les témoignages d'un bon nombre d'évêques sur le désaccord flagrant existant entre la doctrine nestorienne et la « foi » des 318 Pères.

Cette double confrontation prouve suffisamment l'importance accordée par les Pères au symbole de Nicée dans la première séance du Concile d'Éphèse (22 juin 431). Le symbole tint une place considérable dans les autres séances, spécialement dans la 6e session qui se tint dans la maison de Memnon, le 22 juillet. C'est dans cette séance que fut promulgué le décret interdisant de prononcer, d'écrire, de composer un symbole différent du symbole de Nicée.

(1) A. C. O., I, 1, 2, p. 12, MANSI IV, 1138.

Après le Concile d'Éphèse Le symbole est constamment invoqué dans l'explication des 12 anathématismes, rédigée pendant le séjour de Cyrille en prison. L'archevêque d'Alexandrie a de nouveau recours « à la foi des bienheureux Pères qui se réunirent autrefois à Nicée et y exposèrent la doctrine de la foi vraie et irrépréhensible »[1].

Dans la correspondance de Cyrille après la paix de 433, le symbole est plus que jamais allégué comme autorité incontestable. A l'évêque de Mélitène, Acace[2], l'archevêque d'Alexandrie, écrit :

Ils voulaient supprimer tout ce que j'avais écrit dans mes lettres, dans mes tomes et dans mes livres, pour n'adhérer qu'à la seule foi qui avait été formulée par nos Saints Pères de Nicée. Je leur ai répondu : A l'exposé de la foi de nos Pères de Nicée, nous adhérons tous, sans rien changer à ce qu'il contient ; il est en effet exact et irrépréhensible et il ne convient pas de chercher quelque chose de mieux. Quant à ce que nous avons écrit contre les blasphèmes de Nestorius, jamais on ne pourra nous forcer d'admettre que cela aussi n'est pas parfaitement orthodoxe.

Cyrille fait encore mention du symbole dans son épître à Succensus[3]. Dans sa lettre à Donat de Nicopolis, où il annonce la bonne nouvelle de l'union des Églises, il raconte comment ses adversaires lui avaient demandé « de supprimer ce qu'il avait écrit contre Nestorius et, tout cela étant annulé, d'adhérer au seul symbole exposé par les Pères à Nicée »[4].

On pourrait sans doute allonger cette série de textes ; ceux qui ont été indiqués donnent le droit d'affirmer qu'avant, pendant et après le Concile d'Éphèse, le rôle joué par le symbole de Nicée fut considérable.

Dans les négociations qui devaient aboutir à l'accord de 433, le symbole de Nicée reparaît encore. Tandis qu'après la condamnation et l'exil de Nestorius, le tribun Aristolaus s'occupait, au nom de l'Empereur, de réconcilier Antioche et Alexandrie, Rome, où le pape Sixte III avait succédé à Célestin, sollicitait le vieil Acace de Bérée de servir de médiateur[5]. Sur le conseil de Jean d'Antioche et de ses partisans, Acace envoya à Cyrille le texte d'une proposition tendant à prendre comme règle de foi le symbole de Nicée, complété par la lettre de saint Athanase à Épictète :

Restons dans la foi des Saints Pères de Nicée ; elle contient la doctrine évangélique et apostolique et n'a pas besoin d'additions... Laissons de côté les points qui ont été

(1) A. C. O., I, 1, 5, *P. G. 76*, 293, 312 ; PUSEY, p. 240-260. Nous employons indifféremment, au cours de ce travail, le terme « évêque » ou « archevêque » pour désigner le chef de l'Église d'Alexandrie et nous ne traiterons pas la question de l'origine du patriarchat.

(2) A. C. O., I, 1, 4, p. 21, *P. G. 77*, 183.

(3) A. C. O., I, 1, 6, p. 158, I, 11, *P. G. 77*, 240 A. sq.

(4) A. C. O., I, 1, 4, p. 31, *P. G. 77*, 249 C.

(5) *Synod.*, n. 144, A. C. O., I, 4, p. 93, *P. G. 84*, 660.

récemment introduits soit par ses lettres, soit par les *capitula*... Contentons-nous de l'antique législation des Pères, nous conformant à la parole de celui qui a dit : « Ne dépasse pas les limites que tes pères ont établies »[1].

Dans sa réponse, Cyrille fit remarquer à l'évêque de Bérée que lui-même et les siens consentaient volontiers à s'en tenir exclusivement au Concile de Nicée, mais dans tout ce qu'il avait écrit, « il n'y avait rien qui ne s'accordât parfaitement avec les Saintes Écritures ou avec le symbole de foi qui fut exposé par les Saints Pères, à savoir par ceux qui jadis se réunirent à Nicée »[2].

Enfin, quand se fit l'accord de 433, le symbole de Nicée se trouve encore avoir une place d'honneur dans le formulaire que proposait l'évêque d'Antioche. On lit en effet ce paragraphe dans les deux lettres de Jean et de Cyrille :

Comment il faut penser et s'exprimer sur le compte de la Vierge, Mère de Dieu, et sur le mode de l'Incarnation du Fils Unique de Dieu, nous le dirons sommairement, non dans le but d'ajouter quelque chose, mais dans celui d'expliquer ce que nous avons reçu des Saintes Écritures et de la Tradition des Pères, sans prétendre ajouter quoi que ce soit au symbole de foi proposé par les Saints Pères de Nicée. Car, ainsi que nous l'avons déjà dit, ce symbole suffit parfaitement à l'exposé de la religion et à la réfutation de toute hérésie. Ce que nous disons d'ailleurs est moins pour prétendre résoudre le mystère, que pour réfuter, par la confession de notre propre faiblesse, ceux qui nous reprochent d'expliquer les questions qui dépassent notre intelligence[3].

D'un bout à l'autre de la controverse nestorienne, on constate que le symbole de Nicée occupe une place de premier plan. Les deux parties se reprochent mutuellement d'être infidèles au symbole ; Cyrille accuse Nestorius de n'en point comprendre le sens ; Nestorius reproche à Cyrille de n'en pas respecter la lettre et d'y ajouter le mot θεοτόκος. Les Orientaux blâment Cyrille d'y avoir fait bien d'autres additions et en particulier d'avoir voulu imposer la doctrine des anathématismes. Toute l'argumentation de Cyrille tend à prouver par des arguments scripturaires et patristiques que son interprétation du symbole est la seule vraiment légitime et orthodoxe[4].

(1) *Atheniensis*, n. 105, et *Coll. Casin.*, n. 142 ; A. C. O., I, 1, 7, p. 146.

(2) *Atheniensis*, n. 107 ; *Casinensis*, n. 145, p. 97.

(3) Cf. *Lettre de Jean d'Antioche; P. G. 77*, 170 et lettre de Cyrille *P. G. 77*, 174. Lire dans : *Liberati diaconi Breviarium*, Caput VII, *P. L. 68*, 982-983, le récit de l'accord de 433. Cf. H. Ch. Puech, *Liberatus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dyonisiens*, Melun, 1930.

(4) Nous avons indiqué jusqu'ici les principaux passages où il est question du Symbole de Nicée dans les collections grecques : *Vaticana, Seguierana, Atheniensis*. Voici les références aux collections latines (le premier nombre indique la page, le second la ligne) : *Coll. Veronensis*, 13, 20 ; 14, 29 ; *Coll. Casinensis* pars prior. 6, 4; 21, 1 ; 28, 12 ; 60, 31 ; 76, 7 ; 83, 25 ; 120, 38 ; cf. 129, 24 ; pars altera, 62, 17 ; 209, 29 ; 14 ; 83, 35 ; 84, 36 ; 96, 5 ; — *Coll. Winteriana*, I, p. 343. — *Coll. Palatina*, 74, 16 ; 80, 28 ; 43 ; 193, 24 ; 212, 13 ; *Coll. Sichardiana*, 313, 36.

Nous venons de montrer la place du symbole de Nicée dans la controverse nestorienne et par conséquent dans les écrits christologiques de Cyrille. Il est clair que notre tâche aurait été plus aisée encore, si nous avions fait porter notre étude sur les écrits trinitaires.

Notre ambition, dans les pages précédentes était de justifier, le plan que nous avons suivi dans le présent ouvrage. Adopter comme schéma de notre travail le schéma même du Symbole de Nicée, était, je le répète, un procédé commode ; en même temps, c'était se tracer pour le développement des idées un itinéraire tout à fait conforme à la pensée cyrillienne. Dieu, le Christ ; le Saint-Esprit, l'Église et pour conclusion la perfection chrétienne de l'âme humaine en laquelle habitent les trois personnes divines, tel est, si j'ose dire, le fil d'Ariane qui nous permettra de ne point nous perdre dans le dédale des notions religieuses dans lequel l'étude des écrits cyrilliens nous invite à pénétrer.

La connaissance et l'amour de Dieu, d'un Dieu qui a pour nous une tendresse paternelle, sera facilitée et réalisée par l'union de notre pensée, de notre volonté, de notre cœur, de toute notre vie au Christ, Verbe Incarné. Le Saint-Esprit, Esprit de Vérité et de Charité, Esprit du Père et Esprit du Fils, envoyé par le Père et le Fils, vient résider dans l'Église et dans l'âme, en sorte que l'une et l'autre doivent être remplies de la plénitude de Dieu.

L'ascèse, la tendance à la perfection chrétienne, ne viennent pas dans la théologie cyrillienne en premier lieu ; elles suivent nécessairement, mais elles n'épuisent en aucune façon la plénitude, l'essence du Christianisme. Lorsque nous devenons chrétiens, notre existence est élevée au niveau de la vie divine qui s'extériorise non seulement dans le domaine strict de l'éthique par nos actes moraux, mais dans tout notre être. Cette vie divine semée dans nos âmes au baptême envahit tout notre être, imprègne toute notre existence, si nous n'y mettons pas obstacle, et se diffuse par l'apostolat. Le Christianisme n'apparaît pas comme une simple morale, mais comme une religion, la religion des enfants de Dieu, une religion en esprit et en vérité, une saisie par l'Esprit, une vie en Dieu, dans le Christ. Essayons de pénétrer dans cette théologie cyrillienne toute ruisselante de vie divine en abordant le problème de la connaissance et de l'amour de Dieu dans sa doctrine spirituelle. La foi en Dieu le Père est le premier article du symbole des 318 Pères[1]. C'est donc par elle qu'il faut commencer.

1) Cf. Coll. *Atheniensis*, n° 74, A. C. O., I, 1, 7, p. 89, l. 3-13 : Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.

CHAPITRE II

EXISTENCE ET NATURE DE DIEU

Présence de Dieu L'exercide de la présence de Dieu est considéré par Cyrille comme fondamental ; il est constamment recommandé par lui aux fidèles. Ceux-ci doivent penser le plus souvent possible à Dieu, à sa présence, à sa volonté, à sa bonté, à sa puissance, à sa justice, en un mot à sa Providence, à sa Paternité.

Connaissance de Dieu En ce qui concerne la connaissance que les fidèles peuvent avoir de l'Être suprême, Cyrille, sans faire une théorie très explicite de la question, tient le milieu entre ce que l'on appellera plus tard l'anthropomorphisme et l'agnosticisme.

Nous avons déjà dit un mot des *Anthropomorphites* à propos de Théophile dans la première partie de notre introduction. Cyrille combattit vivement les Anthropomorphites dont la secte avait encore des partisans assez nombreux au ve siècle ; il jugea bon, ainsi que l'avaient fait avant lui Hilaire, Chrysostome, Sévérien de Gabala, Jérôme, et de son temps, Augustin et Théodoret, de réduire ces esprits étranges que le littéralisme exégétique induisait en erreur. Ils retournaient totalement le sens de l'Écriture et faisaient Dieu à l'image de l'homme. Les tenants de cette théorie, dont on constate l'influence manifeste dès le IVe siècle, prétendaient s'appuyer sur l'Écriture et se fonder sur le texte de la Genèse, I, 26 : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance ». Puisque l'homme formé du limon de la terre est fait à l'image de Dieu, κατ' εἰκόνα Θεοῦ, c'est donc que Dieu lui-même a un corps. D'autres textes des Livres Saints où l'auteur inspiré prête à Dieu des yeux, des oreilles, des mains, des pieds[1] étaient appelés à la rescousse.

(1) *Ps.* IX, 28 ; ISAÏE, LI, 10 ; LXI, 1 ; DAN. VII, 9.

Il est difficile de se faire une idée parfaite de la lutte de Cyrille contre les anthropomorphites, par l'écrit Κατὰ 'Ανθρωπομορφιτῶν[1]; car sous sa forme actuelle, cet écrit n'est pas de sa plume. Toutefois, seuls les derniers chapitres XXIV-XXVIII — extraits des sermons sur la Nativité de Grégoire de Nysse — sont absolument inauthentiques. Les vingt-trois premiers chapitres ne sont guère qu'une maladroite compilation de deux petits écrits composés par Cyrille, le Πρὸς Τιβέριον et le Περὶ δογμάτων ἐπιλύσεως. Dans sa lettre à Calosyrios, Cyrille nous apprend que, de son temps, il y avait encore un bon nombre d'anthropomorphites parmi les moines de Calamon. En termes assez vifs, il combat l'opinion répandue parmi les moines d'Arsinoë dont Calosyrios était évêque. Dieu devait avoir une forme humaine, car s'il a créé l'homme κατ' εἰκόνα Θεοῦ, il faut en conclure, puisque l'homme a un corps, que l'essence divine est ἀνθρωποειδής ou ἀνθρωπόμορφη. Dieu, réplique Cyrille, est Esprit pur, c'est-à-dire absolument immatériel ; l'image de Dieu n'est pas à chercher dans le corps mais dans l'âme[2].

Transcendance divine En luttant contre l'anthropomorphisme et en luttant aussi contre la doctrine erronée d'une connaissance compréhensive de Dieu, Cyrille insiste beaucoup sur la *Transcendance* divine.

Il faut affirmer que les choses qui sont dites de Dieu sont bien au-dessus des exemples d'ici-bas... Dieu les surpasse, puisqu'Il est au-dessus de la substance, et que, dans les choses crées, il n'y a aucune ressemblance adéquate et parfaite dont nous puissions nous servir pour exprimer l'image de la Sainte Trinité...

D'ailleurs, il convient de dire une chose à ce sujet, c'est que notre langage cache la gloire du Seigneur. En effet, tout cet effort de langage et la méthode employée pour parler convenablement de l'ineffable majesté divine sont bien déficientes. Nous ne devons point nous troubler de la faiblesse de notre langage, mais bien plutôt croire que l'ineffable nature divine est au delà de notre possibilité d'expression et de la pénétration de notre esprit ; c'est de cette manière que nous montrerons vraiment notre piété[3].

Même insistance sur la *Transcendance divine* dans un autre passage du Commentaire sur saint Jean, à propos de ces mots du Christ : « Je ne suis pas de ce monde » :

Vous, en effet, vous êtes de ce monde, c'est-à-dire des choses qui sont d'ici-bas. Moi, je ne suis pas de ce monde, c'est-à-dire, je suis d'En-Haut. Dieu, en effet, surpasse tout le créé, non pas assurément en le dominant par des sommets montagneux et une élévation spatiale ; car c'est une sottise que de concevoir comme étant dans l'espace ce qui n'est pas un corps ; mais en surpassant toutes les choses créées par les préro-

(1) *P. G. 76,* 1065-1132.
(2) *P. G. 76,* 1068 ; Pusey, *In D. Joannis evangelium,* Oxonii, 1872, III, 603-607.
(3) *Sur saint Jean,* I, 3 ; *P. G. 73,* 85, et Pusey, t. I, p. 72 sq.

gatives ineffables de sa nature, le Verbe déclare qu'Il est de cette substance, non pas l'œuvre, l'effet, mais le fruit et le Fils. Remarquez qu'Il n'a pas dit : « J'ai été fait des choses d'En-Haut », mais bien plutôt : « Je suis », afin de montrer qu'il existait éternellement avant tous les siècles avec son Père[1].

La divinité n'est pas dans le lieu, mais elle n'est absente d'aucun être ; elle les remplit tous, elle les pénètre tous et est à la fois en dehors de tous et en tous[2].

Les fidèles doivent être remplis de la pensée de cette immensité et de cette éternité ; ils doivent s'incliner devant la Transcendance, tendre à vivre dans un perpétuel sentiment de la présence de Dieu.

Tout en luttant contre l'anthropomorphisme et en insistant sur la Transcendance divine, Cyrille est loin de repousser la possibilité d'une véritable connaissance de Dieu.

Il ne suffit pas de savoir que Dieu existe, il faut encore avoir à son sujet des idées convenables et justes[3].

Théologie négative Il est vrai que cette « Théologie » est avant tout une « théologie négative ». Dans son ouvrage sur la Trinité, nous en avons la preuve lorsque parlant du Fils qui possède en commun la nature divine avec le Père, il fait cette remarque :

Il est connu du Père et seul Il connaît Dieu le Père. En effet on ne peut pas voir et aucun des mortels ne peut découvrir ce qu'est véritablement en elle-même cette nature supérieure. Car nous croyons qu'Il subsiste et qu'Il existe ; mais il est absurde de chercher à savoir ce qu'Il est selon sa nature, alors qu'elle ne peut être comprise. La nature de Dieu, en effet, surpasse toute intelligence[4].

Cette « théologie négative » est dans d'autres passages fortement atténuée et nous sommes parfois invités à contempler les attributs divins. De l'ordre, de la beauté, de la grandeur, de la puissance qui brillent dans le monde, Cyrille, conformément à la doctrine du *Livre de la Sagesse* (chap. XIII) et à celle que l'on trouve chez saint Paul, parvient à la croyance en un Dieu, suprême artisan du monde, doué d'une sagesse, d'une beauté, d'une puissance transcendantes.

On ne trouve malheureusement dans les fragments du Commentaire sur les Livres Sapientiaux[5] aucune explication des versets du chapitre XIII de *la Sagesse*. Mais, dans les fragments du *Commentaire de l'Épître aux Romains*, se rencontre une courte glose sur la Connaissance de Dieu : il s'agit du chapitre XI, verset 20.

(1) *Sur saint Jean,* VIII, 23 ; *P. G., 73,* 805 ; Pusey, t. II, p. 12 sq.
(2) *Sur saint Jean,* XI, 9 ; Pusey, t. II, p. 705 ; *P. G. 74,* 205.
(3) *Sur saint Jean,* VIII, 55 ; *P. G. 73,* 928, et Pusey, t. II, p. 124 sq.
(4) *P. G. 75,* 872 C, B. Cf. *Glaphyres sur l'Exode,* 1, 2 ; *P. G. 69,* 466.
(5) *P. G. 69,* 1277-1293.

Comment connaît-on par la création sa puissance éternelle ? — Parce que, comme toutes les choses créées sont d'une nature caduque et sont appelées à l'existence dans le temps, il apparaît que le Créateur de ces choses doit être absolument incorruptible et éternel. Donc (les incroyants) n'auront aucune excuse au jour du jugement[1].

C'est dans le *Contra Julianum* que l'on trouve les passages les plus explicites sur la connaissance de Dieu et la contemplation des attributs divins ; ils se terminent souvent en élévation dogmatique et en prière. Cyrille note que les païens, comme Plutarque, Hermès, Hésiode, sont parvenus à une certaine connaissance de Dieu ; l'Écriture, elle-même, ajoute-t-il, affirme que les païens sont inexcusables de ne pas reconnaître Dieu.

Car, dit l'Écriture inspirée, comme il leur convenait de reconnaître Dieu, Créateur et architecte de l'Univers, en voyant la belle harmonie des choses créées, ils ont manqué à ce point de sagesse que ce sont ces choses mêmes par lesquelles ils auraient dû s'élever à la connaissance de la vérité qui les ont induits en erreur.

Dans tout le développement qui précède[2], l'ordre moral et l'ordre physique sont mis en parallèle ; Cyrille, comme nous l'avons dit, tournant son regard intérieur vers les profondeurs du cœur humain et contemplant le ciel étoilé au-dessus de sa tête, affirme que le monde des âmes comme celui des astres se trouve régi par des lois : il y a un législateur qui oblige et sanctionne. A la démonstration de l'existence de Dieu se trouve mêlée une justification de la Providence morale qui récompense les bons et punit les méchants, et cet ordre moral trouve son pendant dans l'harmonie du monde sensible, dans le mouvement régulier des astres, du soleil, de la lune et des saisons. Les païens eux-mêmes comme Aristote, comme son disciple Alexandre, pouvaient s'élever jusqu'à cette notion de Providence que l'on trouve dans l'Écriture et que chante en particulier David dans le psaume 103, verset 19 : « Il a fait la lune pour marquer les temps et le soleil qui connaît l'heure de son coucher ». Cyrille conclut :

Donc, par l'ordre et par le mouvement harmonieux des choses que nous voyons, il apparaît clairement qu'elles sont soumises aux lois d'un législateur. « Les cieux, en effet, racontent la gloire de Dieu et le firmament annonce les œuvres de ses mains »[3]. Si quelqu'un, par les yeux de l'esprit, dépasse les choses qui apparaissent à nos sens et s'élève au-dessus de tout ce qu'on voit, et pénètre la créature qui tombe sous l'intelligence et la science, il trouvera qu'elle est régie, elle aussi, par des lois convenables, obéissante, docile, et servant Dieu qui est au-dessus de tout. Les anges et les archanges

(1) *Commentaire sur l'Epître aux Romains, P. G. 74*, 776. Sur les fragments cyrilliens en général et ceux de cette épître en particulier, consulter Rücker, *Biblische Zeitschrift*, 1921, p. 337 sq.
(2) *Contre Julien*, l. III, *P. G. 76*, 624 sq.
(3) *Ps.* 18, 1.

servent Dieu et le vénèrent par des hymnes perpétuels, chacun selon sa capacité de louange. Le divin prophète Isaïe dit avoir vu le Seigneur des armées assis sur un trône élevé, et les Séraphins l'entourant et faisant monter leurs chants vers Lui par des hymnes alternés. David, lui aussi, chante : « Bénissez le Seigneur, vous, ses anges, qui êtes puissants et forts, et qui exécutez ses ordres, en obéissant à la voix de sa parole. Bénissez le Seigneur, vous toutes, ses armées, qui êtes ses serviteurs et qui exécutez sa volonté ! »[1].

Ce passage donne une idée assez exacte de la manière de Cyrille ; on constate ici-bas, ordre, beauté, obligation morale, contingence ; ce fait sert de base de départ ; le raisonnement s'accompagne bientôt chez Cyrille de la prière ; il se transforme en élévation dogmatique, en sorte que ce qui apparaît tout d'abord comme une preuve de raison s'achève et s'épanouit soudain en oraison. Notons de plus que la vie angélique, toute de louange, de service et de conformité à la volonté divine est présentée aux hommes comme un idéal supérieur qu'ils doivent s'efforcer de réaliser.

Connaissance spontanée de Dieu L'ascension de l'âme vers Dieu, quand l'âme est droite, est toute spontanée ; par un élan naturel, l'homme s'élève vers son créateur. Dans les *Glaphyres*, Cyrille fait remarquer que l'âme humaine porte en quelque sorte, en elle-même une connaissance innée de Dieu qui l'incline à l'honorer et à le servir.

Il existe comme une loi nécessaire et innée qui la meut et une connaissance spontanée qui la pousse à concevoir un être supérieur à nous et incomparablement meilleur que nous, c'est-à-dire Dieu[2].

Dans son ouvrage contre Julien, même insistance :

Nous disons que la connaissance de Dieu est gravée dans la nature (ἐγκαταβεβλῆσται) humaine et que le Créateur a inséré (ἐνεῖναι) en lui la science naturelle des choses qui sont utiles et nécessaires au salut. Il convenait que celui pour qui de si grandes choses avaient été préparées, puisse aller tout droit à la vérité à partir du devenir du monde, de l'ordre qui y règne, de sa beauté, de sa conservation dans l'être, et qu'il puisse voir combien grandes, chez celui qui amène toutes choses à l'existence, sont la sagesse et la puissance, lesquelles surpassent toute intelligence[3].

Connaissance et moralité La connaissance religieuse dont nous venons de constater la possibilité et le caractère spontané, n'est pas sans affinité avec la moralité de la vie. Fréquemment, Cyrille revient sur le chapitre des conditions morales requises pour la recherche de la Vérité divine, par exemple, à propos du texte : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » ; expliquant cette nécessaire κάθαρσις, il emprunte plutôt le langage

(1) *Ps.* 102, 20, 21. *Contre Julien*, l. III, *P. G. 76*, 625.
(2) *Glaphyres sur la Genèse*, l. I, *P. G. 69*, 36.
(3) *Contre Julien*, l. III, *P. G. 76*, 653.

de l'Écriture que celui de la philosophie. Cette parenté entre intelligence et volonté, entre conduite de la vie et lumière religieuse, transparaît surtout dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains* et dans les nombreux textes de cette épître qui émaillent le *Contra Julianum.* La déchéance de l'âme est une entrave dans sa marche en avant, et même, elle lui fait parfois perdre la trace de Dieu ; la vérité retenue captive par l'injustice ne perd pas pour autant toute sa force d'affirmation ; si elle ne peut s'exprimer en fruits de paix et de contentement, elle se manifeste par la colère de Dieu qui éclate et tombe comme la foudre du ciel. Cyrille, à plusieurs reprises, décrit comment les païens se sont asservis au monde sensible et ont échangé « la gloire du Dieu immortel pour des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes, des reptiles »[1]. D'ailleurs, comme les dieux avaient des mœurs déplorables, ne fallait-il point pour ne pas leur faire honte, en avoir de pires encore[2] ? Bref, pureté, charité, sainteté, sont en liaison directe avec la connaissance du vrai Dieu, qui est un Dieu de pureté, de charité, de sainteté ; pour se rapprocher de Lui, il faut mener une vie pieuse et détachée[3]. Dans son ouvrage *Sur l'Adoration en esprit et en vérité*, Cyrille rappelle que les vrais adorateurs doivent être purs et exempts de toute tache pour se présenter devant Dieu[4]. C'est parce que les descendants de Noé se laissèrent aller à leurs passions qu'ils perdirent la véritable idée de Dieu qui jusqu'alors était restée intacte ; ils se mirent à adorer le soleil, la lune, les étoiles, les éléments du monde, le feu et l'eau, l'air et la terre et même les morts ; ils commencèrent à pratiquer l'astrologie et à tirer des augures du vol des oiseaux ; l'obscurcissement de leur esprit apparaît comme une conséquence naturelle de la corruption de leurs mœurs.

Symbolisme et analogie Reste maintenant à analyser le dynamisme par lequel l'esprit qui ne s'arrête, ne s'attache et ne s'asservit pas au sensible doit utiliser tout ce qui tombe sous les sens pour prendre son élan vers Dieu ; le regard humain se pose sur le monde sensible et dégageant la ressemblance plus ou moins grande qu'a tout être avec le Créateur, il atteint, dans une certaine mesure, l'Être Suprême en son essence. Les choses sensibles apparaissent comme un symbole (σύμβολον), un signe (σημεῖον), une figure, une image du monde intelligible (τύπος, εἰκών). Les réalités d'ici-bas sont des reflets, des copies, des reproductions (ἀντα-

(1) *Rom.* 1, 22, 23.
(2) *Contre Julien, P. G. 76*, 685, 875.
(3) *Contre Julien*, l. I et IV, *P. G. 76*, 525, 686.
(4) *P. G. 68*, 885-1009.

νακλάσεις, ἀντίγραφα, ἀνατυπώματα), des réalités de l'au-delà. Lisons quelques textes, ou plutôt traduisons-les.

Il nous faut remonter des choses corporelles aux choses spirituelles, dont elles sont l'image très évidente[1].

De ce texte tiré du *Commentaire sur Osée*, on peut rapprocher un autre passage du *Commentaire sur Luc* : là encore, il s'agit du dynamisme par lequel l'esprit pénètre le monde visible pour atteindre le mystère caché. A propos du verset 4 du chapitre V : « Dixit per similitudinem », Cyrille en expliquant le procédé pédagogique du Christ et sa méthode des plans superposés, décrit le passage du monde sensible au monde spirituel. Le Sauveur a employé à dessein un langage mystérieux comme pour voiler et tamiser aux yeux trop faibles une lumière éblouissante ; il a, tout comme le Psalmiste (*Ps.*, 77, 2), recouru aux paraboles, cachant aux uns ce qu'il dévoilait aux autres, en sorte que les indignes ne pouvaient rien comprendre, tandis que les âmes qui réalisaient les conditions morales exigées par la recherche de la vérité, parvenaient à l'intelligence du royaume caché[2]. Cyrille conclut par une définition très précise.

Les paraboles sont les images des choses invisibles ; ce que l'œil du corps ne peut voir, les paraboles le découvrent aux yeux de l'esprit ; par des objets sensibles, et, pour ainsi dire, palpables, elles représentent admirablement la réalité spirituelle du monde intelligible.

Dans le commentaire du quatrième Évangile surtout, se retrouve à chaque page le procédé dont nous venons de parler. L'art du maître, en général, et celui du Christ, en particulier, consiste à s'adapter à chaque intelligence, à traiter de différentes manières l'esprit des auditeurs, ἀ τὸ ποικίλοις δύνασθαι μεθοδεύσιν τρόποις τῶν ἀκροωμένων τὸν νοῦν, à expliquer les choses difficiles en se servant d'exemples, ἐκ παραδειγμάτων. En partant d'exemples, l'auditeur est conduit comme par la main vers les réalités plus hautes, et, par ce qui lui a été dit, il saisit, comme dans une image, les réalités qui dépassent les sens : Ἐκ μικρῶν παραδειγμάτων ἐπὶ τὰ μείζω χειραγωγούμενος, καὶ καθάπερ ἐν εἰκόνι τῷ παροισθέντι λόγῳ τὰ ὑπὲρ αἴσθησιν ἐννοῶν[3].

Ce qu'on touche de la main est la figure des choses intelligibles, et par ces exemples grossiers tirés des réalités matérielles, on fait connaître souvent d'une manière exacte les spirituelles[4].

On ne s'étonnera pas que cette méthode des plans superposés et de la spiritualisation du sensible soit décrite avec netteté à propos de l'entretien

(1) *Sur Osée, P. G. 71*, 97 A.
(2) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 624 B, C, D.
(3) *Sur saint Jean*, III, 7, 8, *P. G. 73*, 245 C, D ; Pusey, t. I, p. 221.
(4) *Sur saint Jean*, III, 29, *P. G. 73*, 264 A, et Pusey, t. I, p. 236.

de Notre-Seigneur avec Nicodème dans le *Commentaire sur saint Jean*[1] et à l'occasion de l'entretien de Notre-Seigneur avec la Samaritaine, dans le Περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως. Cyrille qui peut-être plus qu'aucun autre a préconisé le culte en esprit et en vérité a senti profondément que Dieu est Beauté en même temps que Vérité ; quand il s'agit de chercher Dieu, la contemplation d'une Beauté très pure l'emporte parfois sur des arguments abstraits et contournés ; pour prendre plus vite son essor vers Dieu, l'âme portée à la fois par sa raison et son imagination, par sa volonté et sa sensibilité, n'aura pas trop de toutes ses ailes.

Cette estime du sensible, cet amour du concret et de l'humain, cette foi en la pureté primitive de la chair, cet optimisme chrétien sont à noter chez saint Cyrille et c'est une des raisons pour lesquelles l'auteur de *l'Adoration en esprit et en vérité*, si sévère pour les faux dieux de chair et pour un littéralisme trop étroit, s'inclinera cependant si facilement devant le Mystère d'un Dieu fait homme, du Verbe fait chair.

Rien, chez Cyrille, de la mentalité mesquine et timorée des encratites ; humaniste à sa manière, il désapprouve tout à fait les excès d'un ascétisme trop épris d'absolu détachement. Pour lui, la perfection de la piété ne consiste nullement dans l'abstinence de tel ou tel aliment. Pureté même et bonté substantielle, Dieu ne peut rien faire qui puisse corrompre l'homme. Aussi, notre docteur reproche-t-il à Julien l'Apostat, de vouloir assujettir l'homme à de trop nombreuses abstinences pour se rendre digne d'entrer en relations avec la divinité[2]. Il n'en reste pas moins que, pour Cyrille, le jeûne est un excellent moyen d'expiation et de préservation des tentations : il est une mortification qui est condition de la contemplation spirituelle du monde sensible.

Sous l'écorce du polémiste et du pourfendeur d'hérétiques, on devine chez Cyrille l'âme d'un contemplatif qui sait s'élever des beautés du monde sensible à la contemplation et à l'amour du Créateur.

La Création est à ses yeux comme une Révélation naturelle ; l'Être suprême y manifeste sa présence ; Il est une Lumière ; on entend sa voix ; on court à l'odeur de ses parfums. Tout peut servir à monter vers Lui et à parler de Lui.

Nous nous servons de tout ce qui nous environne pour éclairer et signifier les choses divines ; c'est ainsi que sur un petit tableau, on décrit le cercle des cieux[3].

A chaque instant, se rencontrent sous la plume souvent austère de

(1) *Sur saint Jean*, III, 11, *P. G. 73*, 248 sq. ; PUSEY, t. I, p. 223.
(2) Cf. *Orat. V* de Julien et le Misopogone. Relire ALLARD, *Julien l'Apostolat*, t. II, p. 270-271.
(3) *Trésor*, ass. 31 ; *P. G. 75*, 449 A.

notre docteur des comparaisons gracieuses tirées des arts, de l'architecture, de la sculpture, de la musique, de la peinture ; il les utilise à merveille au profit de la Vérité religieuse. La Sagesse de Dieu, comme un artiste supérieur sait mettre en valeur ce qu'il faut voir, faire ressortir l'essentiel, le principal, et y conduire progressivement.

Comme les peintres habiles étendant avec un art varié diverses couleurs sur la toile mettent successivement les ombres en lumière et donnent ainsi beaucoup de charme à leur tableau, ainsi la sagesse de Dieu qui a tout créé montre d'une manière ingénieuse la beauté du mystère sous des figures variées ; elle veut que des initiés comprennent par énigmes, et qu'attachant une grande importance à ces préludes et à ces exercices préliminaires, ils soient mieux disposés à recevoir la vérité[1].

La création manifeste par son ordre et sa belle harmonie la pensée et la sagesse de Dieu comme la parole est la manifestation de la pensée et de la sagesse de l'homme, comme l'œuvre révèle la pensée et la sagesse de l'artiste. Livre ou discours, le monde révèle la gloire de Dieu et sa puissance ; l'Incarnation du Verbe vient mettre gratuitement le couronnement à cette Révélation progressive et continue ; elle accentue les signes, elle éclaircit et achève le discours divin : le Fils, Dieu par nature comme le Père, coéternel et consubstantiel au Père[2], identique au Père, engendré lui-même, de toute éternité par une génération naturelle et pas simplement volontaire[3] est l'image (εἰκών), la sagesse (σοφία) du Père ; Il est son Verbe[4]. Le rôle de ce Verbe Incarné, pour la connaissance et l'amour que les fidèles peuvent avoir du Père, est capital, dans la spiritualité de saint Cyrille ; on l'entrevoit déjà d'après ce que nous venons de dire ; nous y reviendrons longuement dans la deuxième partie de ce présent travail. Mais il nous reste encore plusieurs idées à exposer sur la dévotion à Dieu le Père, et qui ne doivent pas être passées sous silence, si l'on veut vraiment rendre un compte exact de la doctrine du grand docteur alexandrin. Je voudrais grouper encore sous les yeux de mes lecteurs quelques-uns des plus beaux passages sur le mouvement ascensionnel de l'âme vers Dieu, sur la marche vers l'Être Suprême par la connaissance et l'amour.

(1) *Glaphyres sur la Genèse, P. G. 69*, 226 C.

(2) *IIIe Dialogue sur la Trinité, P. G. 75*, 788 sq. ; *Ier Dial. P. G. 75*, 66 sq. ; *Trésor*, ass. 4, 5, 9-11, *P. G. 75*, 37 sq. ; 109 sq.

(3) *Trésor*, ass. 7, *P. G. 75*, 84 sq. ; ass. 13, 14, *P. G. 75*, 205 sq. *Commentaire sur saint Jean, P. G. 73*, 37, 840 ; *Dialogues sur la Trinité*, II, *P. G. 75*, 713 sq.

(4) *Trésor*, ass. 4, 6, 12, 16, 19, 32, 35, *P. G. 75*, 44, 56, 80, 185, 297, 300, 313, 325, 553, 621, 637 ; *Sur saint Jean*, I, 1, *P. G. 73*, 25 ; *Dialogue sur la Trinité*, II, *P. G. 75*, 768.

Image de Dieu

Cyrille se contente d'ordinaire de donner des aperçus suggestifs, d'ouvrir de splendides perspectives sans se contraindre à une synthèse toujours très explicite et peut-être même très consciente ; il est légitime, dans l'étude de sa doctrine, de chercher le centre virtuel d'où peuvent partir et où peuvent se rencontrer des vues si justes, de trouver le foyer où convergent et d'où divergent ses assertions sur le sens spirituel du monde, sur l'âme, sur Dieu, sur le Christ et sur l'Esprit. Il est clair que *la notion d'image de Dieu* est dans son système, ou plutôt dans sa doctrine, une notion centrale qui peut nous guider dans la synthèse que nous cherchons et polariser autour d'elles, en les ordonnant, quantité d'autres notions secondaires.

L'artisan de l'univers a laissé un reflet de Lui-même en son ouvrage ; entre son œuvre et Lui, il y a dépendance, participation, communication, μέθεξις, μετοχή, κοινωνία, en même temps que ressemblance, μίμησις, ὁμοίωμα, ὁμοιότης. Mais comme il existe une hiérarchie entre les êtres, selon qu'ils se rapprochent plus ou moins de Dieu, l'âme qui déjà peut reconnaître Dieu dans le monde, où Il se reflète comme en un miroir, Le reconnaîtra davantage en elle-même, car elle a été créée à l'image et à la ressemblance de Dieu[1].

Cyrille reprenant et approfondissant une idée traditionnelle, montre que chez l'homme cette ressemblance est double : la ressemblance ontologique exige une ressemblance morale ; noblesse divine, royauté divine oblige à une conformité de pensée et de volonté avec Dieu, ὅτι καὶ τρόπων ἡμᾶς ποιότης διαμορφοῖ... ἐξ ἐθῶν θεᾶσθαι καὶ τρόπων [2]; plus on imite ses attributs moraux, ses vertus, plus on le connaît d'une science vitale et concrète.

L'homme, nous l'avons vu, a toujours tendance à objectiver et à incarner l'idée de Dieu ; cette concrétion, si elle n'est pas réglée et purifiée, a le danger de glisser dans l'anthropomorphisme ou dans l'idolâtrie ; or si l'on tient compte de ce fait que l'âme est après Dieu la mesure de toutes choses, et si la ressemblance et parenté physique de l'âme avec Dieu est le point de départ d'une ressemblance éthique, d'une assimilation par la vertu, d'une imitation volontaire, on serait tenté de dire d'une déification morale, aucune déviation religieuse n'est à craindre ; mais l'homme qui, dans un certain sens, est sans Dieu, quand il est sans le

(1) *Cyrilli in D. Joannis evangelium,* Pusey, t. III, 555-557, 589, 590, 593, 594, 599, 604, 605 ; *P. G. 73,* 84 C, 204 D sq. *P. G. 75,* 673, B, C, D, etc. ; le texte de Paul, *I Cor.* XIII, 12, affirmant que Dieu n'est vu que dans un miroir et d'une manière obscure par visions énigmatiques est maintes fois cité, v. g. *P. G. 75,* 453 ; *P. G 76,* 549 A, 637, etc.

(2) *Trésor,* I, *P. G. 75,* 673.

Christ, parvient avec Lui et en Lui, par une communication physique et une imitation morale du Verbe Incarné, à l'adoration parfaite du Père, au culte en esprit et en vérité. Nous aurons l'occasion dans le chapitre suivant de parler de l'imitation des vertus du Verbe Incarné ; donner un bref aperçu sur la doctrine des attributs moraux de Dieu et sur l'imitation par l'homme de ces attributs moraux rentre dans le cadre du présent chapitre.

Attributs divins Les développements sur les attributs moraux sont plus fréquents que les passages sur les attributs que l'on a coutume d'appeler « métaphysiques » ; car Cyrille est moins préoccupé d'exposer une « théodicée » que de montrer les relations morales et spirituelles du chrétien avec Dieu. Sans doute, il consent quelquefois à réfuter les objections purement conceptuelles, mais le plus souvent, quand il parle des attributs « métaphysiques », ce sera pour tirer des conclusions pratiques et indiquer quelles attitudes d'âme les fidèles doivent avoir à l'égard de l'Être suprême. La *Transcendance divine*, l'*Incompréhensibilité divine* invitent l'âme à l'humilité et à la réflexion sur ses propres limites.

Quand on sait qu'Il existe, il faut savoir aussi ce qu'Il est et avoir des idées justes et exactes sur Lui ; aucun homme sensé, je suppose, ne cherchera curieusement ce qu'Il est selon sa nature, car le trouver n'est au pouvoir de personne ; ce que Dieu possède ou ce qu'Il ne possède pas, celui qui est versé dans les Saintes Écritures le saura facilement. Nous savons, en effet, et nous croyons qu'Il est puissant, δυνατός ; nous savons qu'Il n'est pas faible, οὐκ ἀσθενής ; nous savons qu'Il est bon, ἀγαθός et nous savons qu'Il n'est pas méchant, οὐ πονηρός ; nous savons qu'Il est juste, δίκαιος ; et non pas injuste, οὐκ ἄδικος. Nous savons qu'Il est éternel, αἴδιος nous croyons qu'Il n'est pas limité dans le temps, οὐκ ἔστι χρόνῳ πεπερασμένος ; ni comme nous, être éphémère[1].

Si notre docteur insiste sur l'*Immensité divine*, sur l'*Ubiquité divine*, sur l'*Immanence divine*, sur la *Perfection* et la *Simplicité divine*, c'est pour attirer l'âme à l'exercice de la Présence de Dieu et l'inviter à la Pureté de Conscience.

Lorsque l'Écriture Sainte, à propos de Dieu, parle de parties du corps, que l'esprit de ceux qui écoutent ne se représente pas des choses sensibles, mais, à partir des choses sensibles qui sont comme de lointaines ressemblances, qu'il s'élève vers la beauté intelligible et qu'il pense Dieu en dehors de toute figure, de toute quantité, de toute limite, de toute essence ou autres choses de ce genre qui sont propres aux corps ; Il est en effet au-dessus de toute intelligence. Or, nous parlons d'une manière humaine des choses de Dieu, car nous ne pouvons pas nous représenter autrement les choses qui sont supérieures à nous. Donc les paupières, c'est-à-dire les yeux, signifient le pouvoir de vision que Dieu a par nature : Dieu examine, c'est-à-dire sonde et transperce de son regard l'homme juste aussi bien que l'impie[2].

(1) *Sur saint Jean*, VIII, 55, *P. G. 73*, 228 ; Pusey, t. II, p. 124 sq.
(2) *Sur le Psaume XI*, 3 ; *P. G. 69*, 793.

Nous concevons dans notre esprit comme un lieu des créatures, en sorte que ces créatures d'abord n'existant pas, puis venant à l'être, prennent un autre lieu dans l'existence. On peut donc très bien dire de la nature des hommes qu'elle est illuminée dès le début et qu'avec son être lui-même, elle reçoit le pouvoir de comprendre par cette lumière qui est dans le monde, à savoir son Fils Unique qui remplit toutes choses par la vertu de son ineffable divinité et est dans le ciel avec les anges, sur la terre avec les hommes ; rien n'est vide de sa divinité, pas même les enfers ; baignant partout de sa Présence tous les êtres, il n'est absent d'aucun, en sorte que le Psalmiste, avec beaucoup de sagesse, a pu s'écrier dans un élan d'admiration : « Où aller loin de ton esprit et où fuir loin de ta face ? Si je monte au ciel, tu y es ; si je descends dans les enfers, tu t'y trouves ; si je prends les ailes de l'aurore et que j'aille habiter aux confins de la mer, là encore ta main me conduira et ta droite me saisira » (*Ps.* 138, 7-10). En effet, la main divine étreint tout lieu et toute créature, contenant et conservant dans son être les choses créées, et communiquant la vie à celles qui n'ont pas la vie, et la lumière intellectuelle à celles qui sont capables d'intelligence. Il n'est pas dans l'espace, comme nous l'avons dit auparavant, et il ne peut être question pour lui de mouvement local (celui-ci est propre aux corps) ; mais il faut dire que comme Dieu il remplit tout[1].

Préoccupé surtout des relations morales et spirituelles de l'âme avec Dieu, Cyrille « pense » l'âme et le monde en fonction de la perfection morale et de l'apostolat ; les applications surnaturelles psychologiques et sociales font partie de sa pensée la plus profonde : Dieu est la source de vie spirituelle éternellement jaillissante, et cette source est présente et jaillit au centre même de l'âme pour la désaltérer et pour désaltérer ensuite par elle les autres âmes. — Dans son commentaire du « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait », il s'agit à coup sûr d'imiter non ses attributs divins « métaphysiques » au sens un peu matériel ou abstrait de ce mot, mais ses attributs moraux, perfection spirituelle, beauté morale, sagesse, bonté, sainteté infinie[2]. Tendre à la perfection, c'est imiter Dieu qui n'a aucun défaut et qui possède toutes les qualités, qui n'a aucun vice et qui possède toutes les vertus et spécialement, si l'on peut dire, la Bonté.

La fornication et les vices de la chair dépravent l'homme et l'éloignent de l'union à Dieu ; car ceux qui sont dans la chair ne peuvent pas plaire à Dieu (*Rom.*, VIII, 8). Par le mot « chair », saint Paul, c'est du moins mon interprétation, veut dire, sens charnel: c'est ainsi qu'il faut comprendre les paroles de l'Écriture. L'absence de probité des mœurs, l'orgueil, l'absurde légèreté en toutes choses, nous rend impurs et profanes. En effet, ce n'est pas seulement contre les vices charnels, qu'il convient de lutter virilement, mais il faut exceller aussi par la bénignité, se faire surtout remarquer par sa charité envers ses frères, être ornés des louanges de la justice et avoir un esprit subtil et délié au sujet des choses qu'il faut croire de Dieu, un jugement qui ne soit pas erroné, gardant toujours une entière orthodoxie dans la recherche de la vérité religieuse.

(1) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 129-132 ; PUSEY, t. I, p. 112 sq.

(2) *Ier Dialogue sur la Trinité, P. G. 75*, 673. Lire le commentaire qui précède le texte : Ἐκτίσμεθα γὰρ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν αὐτοῦ.

Les hommes de cette sorte sont vraiment parfaits et rien ne leur manque de ces choses qui sont considérées comme les meilleures ; il faut, en effet, que l'homme de Dieu soit parfait, comme le dit saint Paul[1]. Il appelle en effet parfait celui qui est apte à toute œuvre bonne et qui est prêt à accomplir parfaitement les obligations onéreuses qu'impose la vertu.

Parmi les attributs divins sur lesquels Cyrille insiste, il faut mettre en premier lieu la Justice et la Bonté. Cyrille affirme, soit en parlant de la Création, soit en touchant au problème du mal que Dieu est une générosité désintéressée qui a produit le monde librement et qu'il n'est point l'auteur du mal. Dieu est bon ; Il est le Bien ; tout ce qui découle de Lui est bon ; sa nature souverainement simple en elle-même est la source de toute bonté participée. Dans son ouvrage contre Julien l'Apostat, il s'efforce de retrouver cette doctrine de la bonté divine chez des penseurs étrangers et même hostiles au christianisme comme Porphyre.

Porphyre, au quatrième livre de l'*Histoire des Philosophes*, dit que Platon a eu l'idée et a parlé du Dieu unique ; aucun nom ne lui convient, et l'esprit humain ne peut le saisir que par des appellations qui sont dites *a posteriori ;* c'est d'une manière impropre que l'on parle de Lui. Que si, parmi les noms qui sont en usage chez nous, on ose lui en appliquer un, c'est plutôt « l'Un » et « le Bien » qu'il faut l'appeler. En effet, le premier nom montre que sa nature est simple et par conséquent se suffisant pleinement à elle-même en sorte qu'elle n'a besoin de rien, ni quant aux parties, ni quant à la substance, ni quant aux facultés, ni quant aux actes, mais qu'elle est la cause de toutes choses, et nous l'appelons aussi « bon » parce que sa nature représente le bien ; tout ce qui est bon a sa source en Lui, les autres êtres imitant, si l'on peut dire, chacun pour sa part, ce qui est la propriété exclusive de Dieu et obtenant par elle leur perfection.

On trouve dans les commentaires cyrilliens sur la Sainte Écriture de fréquentes élévations dogmatiques sur la Bonté divine et sur les attributs moraux. En parlant de la Bonté divine, Cyrille montre en Dieu non seulement un Modèle qu'il faut imiter, mais aussi une paternelle Providence en laquelle il faut se confier et envers laquelle il faut avoir un esprit filial ; en faisant voir ce dernier point, ce sera encore vers le Christ que Cyrille nous acheminera puisque le Christ est le Fils par excellence qui seul peut nous révéler le Père.

La lecture du *Commentaire d'Isaïe*[2] sur la Toute-Puissance et la Grandeur du Très-Haut, celle du chapitre XXV sur les faveurs dont Dieu comble les siens et sur la confiance qu'il faut avoir en sa Providence, laisse transparaître l'âme profondément religieuse de leur auteur[3]. Ces lignes et cent autres sont imprégnées de cette affection filiale pour Dieu, de ce respect

(1) *II Tim.* III, 17.
(2) Ch. XL et XLI.
(3) Ἐξήγησις ὑπομνηματικὴ εἰς τὸν προφήτην Ἠσαίαν. *P. G. 70*, 556 sq. — Sur le ch. XXV ; 797 sq. — Sur les ch. XL-XLI.

pour les choses saintes qu'il désigne sous le nom d'εὐσέβεια, de θεοσέβεια et qu'il recommande avec tant d'instance à son troupeau. Il y a dans l'εὐσέβεια chrétienne une vénération absolue, une déférence parfaite, mais dans ce service, ce culte en esprit et en vérité que l'on doit rendre à la divinité, ἡ θεοῦ θεραπεία, ἡ περὶ τὸν θεὸν θρησκεία se mêle un respect, une tendresse semblable á celle du fils envers son Père. Reprenant une idée chère à Grégoire de Naziance, Cyrille aime à faire remarquer que le mot Dieu reste un nom de nature, en tant qu'il désigne la substance suprême, — nom sacré qu'on ne peut employer que pour désigner l'Inneffable, — mais qu'en définitive, le nom de Père prime le nom de Dieu ; en privant la nature suprême de son titre le plus glorieux, en niant que Dieu ait toujours été Père, on lui ferait une cruelle injure. Comme Dieu, il est Maître et Créateur vis-à-vis des esclaves et des créatures ; il est Père à l'égard de ceux qui sont devenus les frères de Jésus Christ et les temples du Saint-Esprit ; mais avant cela et de toute éternité et en Lui-même dans la Sainte et adorable Trinité, Il est Père[1].

Il est appelé Père d'après ce qui est le meilleur et le plus digne, c'est-à-dire d'après le Fils, Il est appelé Dieu d'après les esclaves ; ce qui est moindre, tant est grande la distance entre le Maître et l'esclave, entre le Créateur et la créature. Comme le mot Père, se rapporte au Fils, ainsi le mot Dieu se rapporte aux esclaves et à ceux qui n'ont pas une même nature que Dieu, quelle que soit celle-ci.

(1) *Trésor*, assert. 5, *P. G. 75*, 65, 68.

CHAPITRE III

PROVIDENCE DE DIEU ET PRÉDESTINATION

Providence de Dieu Entre la notion de Providence à l'égard des élus et la notion de Paternité divine à l'égard des fils adoptifs dont nous allons bientôt parler, il n'y a qu'une nuance, mais la notion de Providence est plus ample que la notion de Paternité, car la Providence divine s'étend à des êtres qui ne sont point fils de Dieu au sens strict.

Cyrille ne fait guère usage du vocable πρόνοια. Par là, il se rapproche de Grégoire de Nysse et se distingue de Chrysostome et de Théodoret[1]; les termes direction, gouvernement, pouvoir, sont fréquemment employés pour décrire la conduite de Dieu dans l'organisation du monde (Cyrille semble affectionner l'image du gouvernail, πηδάλιον). Pour lui, il y a en Dieu une série de desseins éternels qui se réaliseront dans le déroulement temporel, un ensemble organisé de fins et moyens dont il est question spécialement quand il s'agit des décrets rédempteurs et de la mission du Christ[2].

Cette providence de Dieu, niée par les juifs corrompus mais enseignée par les Grecs eux-mêmes[3], est longuement décrite dans les passages où Cyrille raconte les châtiments des Juifs infidèles[4] et dans un certain nombre d'autres textes qui font allusion aux attributs divins.

Etre personnel, doué d'intelligence et de volonté, Dieu gouverne le monde physique jusque dans les plus petits détails[5]. Il dirige l'humanité

(1) Cf. H. D. Simonin, art. « Providence », in D. T. C., col. 951-960.

(2) *Trésor, P. G. 75,* 292 B-293 A; *Glaphyres sur la Genèse, P. G. 69,* 25-30 (προενόησε τῶν ἰδίων κτισμάτων col. 28 D).

(3) Pusey, *In XII Prophetas,* 589 b; Pusey, *op. cit.,* 589 C et *P. G. 76,* 1476 B.

(4) Pusey, *In XII Prophetas,* 295 e, 647 a.

(5) *Sur Amos,* V, 7, *P. G. 71,* 493; Pusey, t. I, p. 458; *Contre Julien,* l. III, V, *P. G. 76,* 653, 764.

avec justice, sagesse, bonté, ordonnant tout à lui-même, Sainteté Infinie et en même temps à la béatitude de ceux qui auront pratiqué la vertu[1]. Il est omniscient, ἐξ ἀρχῆς μέχρι τέλους et Il est seul à connaître toutes choses et le tout des choses[2]. Rien ne lui échappe : ni les événements futurs, ni les pensées les plus secrètes :

Les paupières, c'est-à-dire les yeux, signifient le pouvoir de vision que Dieu a par nature : Dieu examine, c'est-à-dire sonde et transperce de son regard l'homme juste aussi bien que l'impie[3].

Tout lui est connu de toute éternité et son mode de connaissance est bien différent du nôtre[4].

Semblablement, rien n'échappe à sa volonté ; elle règle toute chose ; elle est irrésistible et toute-puissante[5]. Cette Toute-Puissance est un des attributs divins sur lequel médite souvent notre docteur et l'on se souvient qu'elle fait l'objet du premier article du symbole de Nicée, symbole auquel il a si fréquemment recours : Πιστευόμεν εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα. Le Pantocrator toutefois ne brise pas brutalement ce qu'il a créé : il respecte la volonté humaine, il la veut libre[6] ; la volonté divine oblige moralement, mais ne violente jamais ; elle est sainte et sanctifiante.

Le Dieu Tout-Puissant est un Dieu de Sainteté et sa transcendance morale intéresse plus Cyrille que sa transcendance physique sur l'espace et le temps. Pureté dans tout son éclat, sans aucune tache, Dieu est saint autant qu'il est parfait, c'est-à-dire infiniment : en Lui, épanouissement plénier de toutes les qualités, absence de toute défectuosité. Il est le Saint des Saints, le trois fois Saint. L'Écriture se plaît à lui prodiguer cette louange et les bienheureux dans le Ciel pour exprimer leur admiration ne trouvent pas de meilleure expression que ce cri mille fois répété : Saint, saint, saint est le Seigneur. Nous avons donc le droit de conclure, avec Cyrille, que la sainteté brille en Dieu Lui-même non moins que dans sa conduite à l'égard de l'humanité ; elle brille dans le Fils, Image du Père ; elle brillera enfin dans ceux qui sont prédestinés à être conformes

(1) *P. G. 73*, 285, 385, 960, 1032 ; *P. G. 74*, 913 ; *P. G. 72*, 248, 729.

(2) *Sur Isaïe*, XLIII, 9 ; *P. G. 70*, 893.

(3) *Sur le psaume XI*, 3, *P. G. 69*, 793. Voir le contexte *supra*, p. 82.

(4) *Contre Julien*, l. I, *P. G. 76*, 536 ; *Trésor*, ass. 15, *P. G. 75*, 292 ; *Sur saint Jean*, VI, 72 ; *P. G. 73*, 632 ; Pusey, t. I, p. 578.

(5) *Contre Julien*, l. III, V, *P. G. 76*, 653, 764.

(6) *P. G. 69*, 20 ; *68*, 148 ; *75*, 336 ; *74*, 128, 129, 275, 521, 808, 908 ; *P. G. 73*, 553, 632 ; *76*, 744 ; *72*, 792.

à l'image du Fils, à être parfaits comme le Père Céleste est parfait par le modelage intérieur de l'Esprit[1].

La Prédestination

Il est une question étroitement apparentée avec celle que nous venons de traiter et qu'il nous faut aborder maintenant. Rien d'étonnant, en effet, dans ce fait que l'étude des rapports de la Providence divine et de l'humanité, ait incité Cyrille à approfondir, avec une respectueuse et discrète curiosité, l'angoissant mystère de notre *Prédestination*. Il reprend, d'une manière personnelle, cette question déjà traitée par Origène et Chrysostome[2]. Son commentaire des textes de saint Paul, si on le compare à celui de ses illustres devanciers, « est plus abondant ; on y retrouve en meilleure lumière, remarque un des récents historiens du dogme de la prédestination, les divers éléments de la dogmatique grecque la plus traditionnelle »[3].

Les traits essentiels sont nettement accusés : caractère gratuit et universel de la volonté salvifique de Dieu, respect de la liberté humaine, rôle de la prescience divine et affirmation d'une particulière dilection pour les élus.

Dieu n'aveugle et ne rejette personne[4] ; il fait entendre sa voix à tous les hommes :

Voici que Jésus appelle tout le monde (σύμπαντας) à Lui ; il n'est personne qui ne participe à la grâce de la vocation ; en disant tous, il entend bien qu'il n'y a absolument personne d'exclu[5].

Le salut des prédestinés dépend à la fois de la grâce divine et de la liberté humaine ; Cyrille souligne ces deux éléments essentiels. Dans le problème de la destinée et de la prédestination, il faut tenir compte, d'une part du rôle de la prescience de Dieu et du secours gratuit venu d'En-Haut.

Toute inclination qui nous porte à la justice nous vient de Dieu le Père.

(1) Sur notre naissance de l'Esprit-Saint qui nous conforme au Fils bien-aimé du Père. Cf. *Sur la vraie foi, à Théodose, P. G. 76*, 1185 A, B, C sq. et Pusey, vol. VII, p. 116. Sur le modelage intérieur du Saint-Esprit. *Dialogue VII sur la Trinité. P. G. 75*, 1088-1089.

(2) Sur Origène. Cf. *In Rom., P. G. 14*, 841, 1123 sq. ; *P. G. 11*, 296 sq. ; *P. G. 13*, 501 sq. ; *P. G. 12*, 1160 sq. — Sur Chrysostome, cf. *In Eph.* I, Hom. 1 sq. ; *P. G. 62 ; In Rom.* hom. XV sq. *P. G. 60.*

(3) *H. D. Simonin*, in D. T. C. art « Prédestination », t. XII, 2, col. 2830 sq. Voir aussi d'Alès, *D. A.*, art. « Prédestination », col. 205, et Ed. Weigl, *Die Heilslehre...*, p. 302-310, 326-343.

(4) *P. G. 72*, 792 ; *P. G. 74*, 973 ; Pusey, t. II, p. 328.

(5) *Sur l'épître aux Romains*, VIII, 30, *P. G. 74*, 828 D.

D'autre part, la liberté humaine doit garder son libre jeu : Dieu exige la coopération à la grâce.

Un texte cyrillien touchant la liberté humaine a fait difficulté aux regards de certains exégètes mais il nous semble que les passages que l'on trouve, sur le même sujet, dans le *Contra Julianum* (l. X), dans les *Commentaires sur saint Luc*, *sur saint Jean* et *sur Isaïe*, ainsi que dans le *Discours aux Reines sur la vraie foi*, sont suffisamment lumineux pour l'éclairer[1].

C'est dans l'*Adoration en esprit et en vérité*, que se trouve ce passage où Casimir Oudin, un des critiques du XVII[e] siècle les plus sévères pour Cyrille, voyait la négation de la liberté de l'homme :

Il ne serait pas improbable de croire que ceux qui sont plongés dans le péché ont donné en quelque sorte la mort à leur âme et qu'ils ont glissé vers ce grand malheur non de leur propre gré, mais forcés, pour ainsi dire, à la transgression et à l'offense envers Dieu, à cause de l'inclination au mal que l'esprit de l'homme subit depuis son enfance et à cause de la loi de la concupiscence indomptée qui tyrannise ses membres[2].

On pourrait d'abord lui objecter avec Dom Ceillier, comme nous le disions plus haut, que si l'évêque d'Alexandrie s'exprime avec embarras en cet endroit, il parle plus clairement en d'autres de la liberté, reconnaissant en termes exprès, qu'on est « libre pour faire le bien et pour s'abstenir du mal ». De plus, Oudin ne semble pas attribuer une suffisante importance au petit adverbe ὥσπερ qui atténue sans aucun doute la rigueur de l'expression incriminée, tout de même que certains « quodam modo » adoucissent un bon nombre des affirmations les plus catégoriques d'un saint Thomas d'Aquin.

Même nuance dans un passage du *Commentaire sur Isaïe :*

Comme le bienfait de la clémence d'En-Haut nous rend très courageux et énergiques vis-à-vis du mal, de la même façon lorsque nous tombons sous la colère divine, il est alors de toute nécessité en quelque sorte — πᾶσά πως ἀνάγκη — qu'on soit asservi aux vils plaisirs[3].

Ici encore se trouve un adverbe qui affaiblit singulièrement la rudesse de certains mots.

La préoccupation principale est ici de commenter les versets 4 et 5 du chapitre 64 d'Isaïe, à la lettre, sans changer la disposition des termes. Or voici ce que dit le prophète : « Voici que vous étiez courroucé, et nous

(1) *Discours aux reines sur la vraie foi*, or. II, c. IX. *P. G. 76*, 1345 D ; *Sur saint Jean*, I, 10 ; *P. G. 73*, 148 D ; XVII, 12, 13, *P. G. 74*, 524 C, 521 ; XIII, 18, *P. G. 74*, 128 D et 129 A ; *Sur saint Luc*, XXII, 57, *P. G. 72*, 928 D ; *Sur Isaïe*, *P. G. 70*, 1399.

(2) *De l'Adoration en esprit et en vérité*, l. VIII, *P. G. 68*, 581 C.

(3) *P. G. 70*, 1399. J'emprunte cette traduction au R. P. F. M. Abel, O. P., et renvoie le lecteur à son étude intitulée : *Parallélisme exégétique entre S. Jérôme et S. Cyrille d'Alexandrie*, dans *Vivre et Penser*, 1re série, Gabalda, 1941, p. 94-119 et p. 212-230.

étions coupables. — Nous étions tous semblables à un homme impur et toutes nos justices étaient pareilles à un vêtement souillé ». Cyrille se scandalise, comme nous l'avons déjà vu à propos du texte d'Osée, de ce qu'on ait voulu faire violence au texte :

Il a paru bon à certains exégètes d'aborder ce texte suivant un autre sens. Ils intervertissent en effet l'ordre des mots et par conséquent la force des concepts pour arriver à cette phrase : *Ecce nos peccavimus,* et *tu iratus es nobis.* La colère divine, disent-ils, n'a pas été la cause de leurs fautes. C'est parce qu'ils se sont livrés aux dérèglements que Dieu s'est courroucé. Ces exégètes ont eu peur, semble-t-il, que l'on fît de la colère divine la cause du péché.

Il n'y a aucune crainte à avoir sur ce point car il n'est pas dit que la colère divine est *la cause* du péché. Ce qui est vrai c'est que Dieu est irrité de ce que nous sommes plongés dans l'orgie, devenus pécheurs et infâmes ; nous tombons alors comme des feuilles mortes ; le vent nous emporte comme de la poussière... Ce qui est vrai, c'est que si le Seigneur ne nous donne pas la force spirituelle, nous sommes vaincus par le péché. Le Psalmiste ne dit-il pas : « Dieu est le Seigneur des vertus » (*Ps.*, 118, 14, 15) ; et sur les lèvres du Christ ne trouvons-nous pas cet enseignement : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » (JEAN, XV, 5). Et David ne chante-t-il pas : « Tu es la gloire de leur puissance » (*Ps.*, 88, 18), affirmant qu'il ne faut pas attribuer le bien que l'on fait à soi-même, mais à la seule puissance de Dieu : « Ce n'est pas dans mon arc que j'espèrerai et mon glaive ne me sauvera pas. C'est vous qui nous sauvez de ceux qui nous frappent » (*Ps.*, 43, 7, 8). Ce qu'il faut donc retenir du texte d'Isaïe, sans chercher plus loin pour le moment, c'est qu'avec la grâce de Dieu nous sommes forts et vigoureux pour résister au mal et que sans la grâce de Dieu, nous ne pouvons que succomber.

Il y a là un mystère que notre pauvre regard humain ne peut pas arriver à sonder parfaitement.

*
* *

Le regard de Dieu transperce les profondeurs du temps, de l'espace et des êtres ; il connaît les mystères de l'âme humaine et de l'avenir ; de toute éternité, il a prévu l'usage bon ou mauvais que l'homme ferait de sa liberté. Il a haï Esaü parce qu'Il a prévu qu'il serait méchant ; il a aimé et favorisé Jacob parce qu'Il a prévu sa bonne conduite ; la prescience, πρόγνωσις, respectueuse de la responsabilité humaine, accompagne toujours l'élection gratuite, ἡ κατ' ἐκλογὴν χάρις. Quant à la mystérieuse πρόθεσις paulinienne, voici comment Cyrille tente de l'expliquer :

Assurément, tout concourt au bien pour ceux qui aiment Dieu et ont été appelés selon le propos. Mais de qui est le propos ? Que signifient ces mots : κατὰ πρόθεσιν ?

Κατὰ πρόθεσιν n'est pas autre chose que κατὰ βούλησιν. C'est pourquoi ceux dont il est question sont appelés κατὰ βούλησιν τινῶν. Mais s'agit-il seulement de celui qui appelle ou bien aussi de ceux qui sont appelés ? Toute inclination qui nous porte à la justice nous vient de Dieu le Père. Le Christ a dit en effet un jour : « Personne ne peut venir à moi, à moins que le Père qui m'a envoyé ne l'attire ». Cependant, en cette matière, celui-là ne s'écartera pas de ce qu'il convient de dire s'il affirme que certains ont été appelés selon le propos, et de celui qui appelle, et aussi selon leur propos à eux[1].

Entre le propos divin et le propos humain, il y a solidarité et même une sorte d'adaptation.

Il les appela à la jouissance de si grands biens, et cela, non pas actuellement, mais longtemps d'avance, puisque par sa prescience ineffable, il avait vu bien avant leur naissance ce qu'ils seraient. Sachant en effet par avance qu'ils seront tels, il prépara longtemps d'avance des biens proportionnés aux sentiments qu'Il avait à leur égard. Comment donc serait-il possible qu'il les négligeât puisqu'Il avait préparé dès avant leur naissance les récompenses de leur choix, προαιρέσεως, puisqu'Il les appelait dans ce but [2]?

Les citations que nous venons de faire et les passages que nous venons d'indiquer donnent une idée de la manière dont Cyrille se posait le problème de la Prédestination. Ils complètent ce que, dans les pages précédentes, nous avons dit de Dieu, de Dieu-Providence, de Dieu-Père.

Nous approfondirons dans les chapitres suivants cette notion de la Paternité divine et les sentiments de respect, de confiance et de dévouement à son égard en étudiant Celui qui est le Fils par excellence, puis l'Esprit de vérité et d'amour résidant dans le juste et mettant sur ses lèvres le cri filial : *Abba*, Père.

Alors se dessineront distinctement les lignes maîtresses de la doctrine cyrillienne, sur le rôle du Dieu Trinitaire dans l'œuvre de notre divinisation et sur la nouvelle vie de connaissance et d'amour, celle du Fils par nature, à laquelle l'homme a été appelé par grâce à participer.

A la fin de cette première partie, il convient de prendre une vue d'ensemble sur l'œuvre du salut et de la sanctification et de déterminer dans cet ensemble quel est exactement le rôle de Dieu le Père.

Le Logos Incarné et l'Esprit viendront diviniser l'homme. Comment cela ? En le reformant selon « l'archétype de l'image, à savoir le caractère du Père »[3]. Quel est le terme de la prédestination ? La conformité à l'image du Fils, lui-même image du Père[4]. Quel est l'aboutissement de cet itiné-

(1) *P. G. 74*, 828 A, B ; Pusey, vol. III, p. 220.
(2) Cf. VIII, 28 et VIII, 30, *P. G. 74*, 828 A, B et 829 A, B ; Pusey, vol. III, p. 220-222. Voir aussi d'autres développements sur la Prédestination, *P. G. 71*, 281 ; *72*, 298 et *74*, 128, 521, 833 sq.
(3) *Sur la Trinité*, dial. VII, *P. G. 75*, 1089 A.
(4) *Hom. pasc.*, X, *P. G. 77*, 617 D. — *Sur Isaïe*, 66, 18-19, *P. G. 70*, 1445 C.

raire spirituel que le Fils et le Saint-Esprit nous font suivre? Le retour au Père. Tout vient du Père ; tout retourne au Père[1]. Enfin si notre sanctification est opérée conjointement par les trois personnes de la Trinité, peut-on se faire une idée plus précise du rôle qui appartient au Père? Cyrille répond d'une manière imagée à cette question en commentant Jean XV, 1 : « Je suis la vraie vigne et mon Père est le vigneron ».

Pour quelle raison donc appelle-t-il vigneron son Père ? C'est que le Père n'est ni oisif ni inactif à notre égard, pendant que, dans le Saint-Esprit, le Fils nous nourrit et nous maintient dans le bien. Notre rétablissement est comme l'œuvre de toute la sainte et consubstantielle Trinité, et c'est à travers toute la nature divine que passent, dans tout ce qui se fait par elle, la volonté et la puissance. Pour cette raison, ... notre salut est vraiment l'œuvre de l'unique déité. Et, bien qu'à chaque personne semble être attribuée quelque chose de ce qui est fait à notre égard ou opéré dans la créature, nous ne croyons pas moins que tout est du Père par le Fils dans l'Esprit (πάντα ἐστὶ παρὰ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι). Tu seras donc tout à fait dans le vrai en pensant que le Père nous nourrit dans la piété par le Fils dans l'Esprit : de même il fait fonction de vigneron, c'est-à-dire il observe, surveille et a soin de notre rétablissement par le Fils dans l'Esprit[2].

Et cet Esprit qui nous ramène au Père, d'où procède-t-il? Cet Esprit, « puissance sanctificatrice qui perfectionne les imparfaits » procède physiquement du Père[3], de ce Père qui est le principe, la source, la racine de la divinité[4] qui a comme propriété personnelle l'« agennésie »[5], qui engendre son Fils *ab æterno*, non par une génération charnelle, mais par une génération spirituelle d'un caractère tout spécial et mystérieux[6]. Nous insisterons dans les pages qui vont suivre sur la divinité de l'Esprit et la divinité du Fils ; ces développements ne devront point apparaître aux yeux du lecteur comme un hors-d'œuvre, dans cet ouvrage sur le dogme et la spiritualité, puisque notre spiritualisation, notre sanctification dépendent du dogme même de la divinité du Logos Incarné et de l'Esprit.

Pour que le Fils en effet puisse nous diviniser, il faut qu'il soit Dieu et semblablement, pour que le Saint-Esprit puisse nous diviniser, il faut qu'il soit Dieu.

Lorsque Cyrille s'adresse à des interlocuteurs ou à des correspondants qui admettent le fait de la divinisation, il part de ce terrain commun, de cette base d'entente, de cette concession qui lui est faite, pour prouver la divinité du Fils. Même après Nicée, il peut rester encore quelques hérétiques retardataires ou invétérés qui ont besoin de cet enseignement.

(1) *Sur saint Jean*, XI, 10, *P. G. 74*, 541.
(2) *Sur saint Jean*, XV, 1, *P. G., 74*, 333 D-336 B. Cf. *ibid.*, VI, 45 ; *P. G. 73*, 556 B-D.
(3) *Tresor*, ass. 33 ; *P. G. 75*, 597 A.
(4) *Sur saint Jean*, 1, 1, *P. G. 73, 25* et *Pusey*, t. I, p. 18 sq.
(5) *Trésor*, ass. 31, *P. G. 75*, 44 sq. et ass. 1, *P. G. 75*, 25.
(6) *Sur la Trinité*, dial. 2, *P. G. 75*, 780 et *Trésor* ass. 5, *P. G. 75*, 76 sq.

Avec d'autres adversaires qui n'admettent pas le fait de la divinisation, Cyrille prouvera par les arguments classiques, celui des miracles, des prophéties, de la transcendance absolue du Christ, la divinité du Logos Incarné. Ce dogme est à ses yeux de première importance, puisqu'il faut — cette affirmation revient comme un leit-motiv — que le Fils soit Dieu pour pouvoir nous diviniser.

Si le Logos de Dieu est une créature, comment sommes-nous unis à Dieu et déifiés (θεοποιούμεθα) par l'union avec Lui ?[1]

Il en est de même du Saint-Esprit. Si notre théologien n'insiste guère sur les preuves de la divinité du Saint-Esprit, pour prouver ensuite la déification, du moins part-il du fait de notre déification par le Saint-Esprit — dogme communément accepté — pour prouver la divinité de la troisième hypostase trinitaire[2].

Dans toutes ces discussions, la divinité du Père n'est jamais mise en question. Si entre les noms de Dieu et de Père, il y a la distinction que nous avons signalée plus haut, d'ordinaire, lorsque Cyrille parle de Dieu, il s'agit de Dieu le Père[3].

Mais une difficulté se présente. La création doit-elle être attribuée à la Trinité ou à Dieu le Père ou purement et simplement à Dieu ? La divinisation doit-elle être attribuée au Père, au Fils, au Saint-Esprit, de la même manière ? Les textes sont si complexes et si nombreux, comme nous le verrons au cours de cette étude, que l'on ne peut répondre d'emblée à ces questions. Notons d'abord que notre docteur semble ignorer la distinction que la théologie postérieure instituera entre propriété et appropriation. Remarquons ensuite que si toute la Trinité semble concourir à la création de l'homme[4], cette création de l'homme qui a été une création dans la

(1) *Trésor*, ass. 20, *P. G. 75*, 284, 333 C.

(2) Cf. J. Mahé, *La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, t. X, 1909, p. 38.

(3) *Sur saint Jean*, XVII, 6-8, *P. G. 74*, 500 et *Pusey*, t. II, p. 681 sq. ; *sur saint Jean*, I, 1, *P. G. 73*, 25 et *Pusey* t. I, p. 18 sq. — *Sur la Trinité*, dial. II, *P. G. 75*, 780.

(4) En lisant dans Genèse I, 26 ces paroles de Dieu : « Faisons l'homme à notre image », Cyrille pense que ce pluriel indique un dialogue entre les personnes divines. *Dial. IV sur la Trinité*, *P. G. 75*, 881 ; *sur saint Jean* I, 2, *P. G. 73*, 536-540 ; I, 5, *P. G. 73*, 84 ; *Trésor*, 29, *P. G. 75*, 433 ; I, *P. G. 75*, 25 ; *Contre Julien*, 1, *P. G. 76*, 536-540. — Notons en passant que Cyrille, partageant sur ce point le sentiment de beaucoup d'autres Pères, par exemple Tertullien, Grégoire de Naziance, Basile, Épiphane, Chrysostome, Hilaire, Isidore de Péluse, date du Nouveau Testament la révélation de la Trinité. Cf. *Sur saint Jean*, XII, 20, *P. G. 74*, 84 : Οὐ γὰρ ᾔδεισαν πρότερον τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος τοὺς λόγους οἱ ἐξ Ἰσραήλ, ἀλλ' οὐδὲ τῆς πνευματικῆς λατρείας τὴν δύναμιν. C'est aussi après Cyrille le sentiment de Grégoire le Grand et de saint Thomas d'Aquin. Notons toutefois qu'avec quelques Pères (v. g.

justice originelle coïncide en fait et historiquement avec la divinisation, abstraction faite du moins de l'Incarnation Rédemptrice.

Ces considérations nous amènent à expliquer davantage la pensée de l'évêque d'Alexandrie sur les divers degrés de ressemblance divine dans l'homme. Celui-ci a été créé originellement dans l'*aphtarsia*[1] comme nous venons de le dire : ce qui fait que dès sa création, il était déjà divinisé en quelque sorte. Toutefois, Cyrille distingue deux ordres. Le souffle de Dieu, celui du Père, en d'autres termes, l'Esprit du Fils, le Saint-Esprit, a été imprimé « comme un sceau de sa propre nature » à l'homme arrivé déjà à la propriété de sa nature parfaite, composé de ses deux éléments : l'âme... et le corps[2] ». Il n'est donc pas téméraire de dire que Cyrille distingue l'ordre de la nature créée, « nécessairement sujette à la corruption »[3] et au retour à son origine qui est le néant[4] et une participation de la nature créée à la nature incréée, incorruptible et indestructible par essence (ἄφθαρτον καὶ ἀνόλεθρον οὐσιωδῶς)[5].

Cette affirmation est confirmée davantage en notre esprit par la distinction cyrillienne des deux ordres de similitude divine que l'on trouve dans l'homme. Une première similitude fut donnée à Adam avec sa nature raisonnable et libre ; une similitude supérieure était due à la présence du Saint-Esprit et elle le faisait participer à l'incorruptibilité qui est une propriété essentielle de la nature divine.

Il est dit fait à l'image (ἐν εἰκόνι) de Dieu en tant qu'animal raisonnable, enclin à la vertu (φιλάρετον) et préposé aux choses terrestres.

Telle est la première similitude et voici la seconde[6] :

Il a été formé à l'exemple de la beauté archétype et perfectionné à l'image du créateur (κατ'εἰκόνα τοῦ Κτίσαντος), soutenu en vue de toute espèce de vertus par la force de l'Esprit qui habitait en lui[7].

Notons en passant que cette double similitude n'est pas déduite par Cyrille, comme on le voit dans les textes précités, des termes de la Genèse

Grégoire le Grand, Épiphane, Haer., VIII, 5, *P. G., 41*, 212), Cyrille accorde aux Patriarches et aux prophètes quelque connaissance de la Trinité, mais il la refuse au reste du peuple : cf. *Contre Julien*, I, *P. G. 76*, 532-540.

(1) *Sur saint Jean*, I, 9, *P. G. 73*, 145 A.

(2) *Sur saint Jean*, XIV, 20 ; *P. G. 74*, 277 A-D. *Cf. Glaphyres sur la Genèse*, I, *P. G. 69*, 20 BC ; *sur la Trinité*, dial. IV, *P. G. 75*, 908.

(3) *Hom. pasc.*, XV, *P. G. 77*, 744 A.

(4) *Sur saint Jean*, I, 4 ; *P. G. 73*, 88 B. Cf. XIV, 20, *P. G. 73*, 277 A.

(5) *Sur saint Jean*, I, 14, *P. G. 73*, 160 B. Cf. *Sur la Trinité*, dial. VII, *P. G. 75*, 1081 D.

(6) *Contre les Anthropomorphites, ép. à Calosyr.*, *P. G. 76*, 1069-1072. Cf. *Sur saint Jean*, XIV, 20, *P. G. 74*, 277 D.

(7) *Sur saint Jean*, XIV, 20, *P. G. 74*, 277 A-D. Cf. *Sur Matth.*, XXIV, 51, *P. G. 72*, 445 C.

I, 26, εἰκών et ὁμοίωσις ; et sur ce point, il se distingue de certains Pères qui voit dans εἰκών la première similitude et dans ὁμοίωσις la seconde, ou inversement[1].

La similitude supérieure, d'après Cyrille, fut perdue par le péché ; la nature d'Adam n'était pas en effet complètement spiritualisée[2] et fixée dans le bien[3]. Adam se laissa tromper par le tentateur, « l'inventeur du péché[4] » ; il désobéit au commandement que lui avait donné son Créateur[5] et aussitôt, « il fut rejeté et tomba hors de Dieu et de l'union avec le Fils opéré par l'Esprit »[6]. Tout ce qu'il ne possédait pas de son propre fond (οἴκοθεν), ou « par essence »[7], il le perdit. Le péché détruisit en lui la ressemblance divine supérieure[8]. Le Saint-Esprit s'en alla et avec lui, disparurent les privilèges et les vertus gracieusement accordés par le Créateur. La mort et la corruption firent leur entrée dans le monde[9] ; le règne du démon et du péché commença[10]. Le sinistre cortège qui fait suite à la corruptibilité réapparut ; la laideur, l'impuissance, la tyrannie des instincts rebelles[11], c'est-à-dire la concupiscence (τὴν κατά πάντων ἡμῶν τυραννήσασαν ἁμαρτίαν) que Cyrille distingue du péché originel proprement dit (τὴν ἐν 'Αδὰμ παράβασιν).

Mais le péché originel n'a pas eu que pour Adam des conséquences désastreuses. Toute la descendance de celui qui est devenu corruptible naîtra mortelle, privée de l'ἀφθαρσία, cette ressemblance divine supérieure[12]. Et si l'on demande comment les hommes ont pu ainsi devenir pécheurs par la faute d'un autre, comment ils ont pu être tenus responsables d'un péché qui n'est point personnel, Cyrille, loin de nier le fait en donne l'explication suivante :

(1) Cf. *Contre les Anthropomorphiles*, X, *P. G. 76*, 1085 B-1088 C.

(2) *Sur la vraie foi, aux Reines*, or. II, 43 ; *P. G. 76*, 1396 B. Cf. *Sur l'ép. aux Hébr.*, VII, 27, *P. G. 74* 975 C.

(3) *P. G. 75*, 336.

(4) *Sur l'ép. aux Rom.*, V, 12, *P. G. 74*, 784 B. Cf. *Glaphyres sur la Genèse*, I, *P. G. 69*, 20 D, 21 A. — *P. G. 74*, 275, 908.

(5) *P. G. 69*, 20 ; *P. G. 68*, 148 ; *P. G. 74*, 275, 908.

(6) *Sur la Trinité*, dial. IV, *P. G. 75*, 908 D.

(7) *Sur la Trinité*, *P. G. 75*, 1016 A. Cf. *Sur saint Jean*, VII, 39, *P. G. 72*, 753 C ; *Sur la vraie foi, aux Reines*, II, 43, *P. G.* 76, 1396 B (comme elle n'était pas de la nature engendrée φύσεως γενητῆς qui ne possède pas l'immutabilité par essence, οὐσιωδῶς).

(8) *Contre les Anthropomorphites*, X, *P. G. 76*, 1096.

(9) *P. G. 74*, 813 ; *P. G. 77*, 209.

(10) *P. G. 74*, 329 ; *P. G. 77*, 448, 888.

(11) *Sur l'épître aux Romains*, V, 3-12, 18-19 ; *P. G.*, *74*, 781 D-789 B. — *Contre Julien*, III, *P. G. 76*, 641 B C. *P. G. 78*, 657, 672, 908 (sur la distinction entre concupiscence et péché originel).

(12) Cf. *Sur l'épître aux Romains*, V, 18, *P. G. 74*, 788 C-789 B.

Lorsqu'Adam fut tombé sous l'empire du péché et eut été soumis à la corruption, aussitôt les passions impures s'emparèrent de la nature de la chair. Notre nature devint malade de la maladie du péché par la désobéissance d'un seul, c'est-à-dire Adam. Et ainsi plusieurs ont été constitués pécheurs, non pas qu'ils aient péché avec Adam, puisqu'ils n'existaient pas encore, mais parce qu'ils ont cette même nature qui est soumise à la loi du péché[1].

Livrés à leurs propres forces, les fils d'Adam sont impuissants à récupérer l'image divine supérieure, l'immortalité perdue.

L'homme sur la terre, subjugé par la mort, comment devait-il retourner à l'incorruptibilité ? Il était décessaire de rendre à la chair mourante la participation à la puissance vivifiante de Dieu. Or la puissance vivifiante de Dieu le Père est le Logos Monogène. C'est donc celui-ci qu'il nous envoya comme sauveur et libérateur, et il devint chair. Non qu'il ait subi aucune modification ni aucun changement en ce qu'il n'était pas ; il ne cessa non plus d'être Logos. Mais né selon la chair d'une femme, il s'est approprié le corps (pris) d'elle, afin de s'implanter lui-même en nous par une union indissoluble et de nous rendre plus forts que la mort et la corruption. Il a revêtu notre chair, afin de la ressusciter de la mort et de frayer ainsi le chemin du retour vers l'incorruptibilité, vers la chair qui s'était livrée à la mort[2].

Le Christ est donc venu accomplir cette Rédemption qui est une « restauration de l'antique beauté de la nature » (τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἀνακομισάμενοι κάλλος), élévation « à la dignité au-dessus de la nature » (εἰς τὸ ὑπὲρ φύσιν ἀξίωμα). Cette dignité n'est autre que la filiation divine adoptive (υἱοθεσία) qui nous vaut les titres de fils de Dieu et même de Dieu, selon le psaume 82[3].

Le Christ devenu notre frère aîné nous fait connaître et aimer le Père ; il nous montre le chemin du retour au Père ; il nous manifeste ses attributs et ses perfections ; du Père, il est l'envoyé[4] ; du Père, il est l'image[5] ; du Père enfin, il est la gloire[6].

(1) *P. G. 74*, 788. Cf. *Contre les Anthropomorphites, P. G. 76*, 1092 ; Pusey, t. III, p. 560.

(2) *Sur saint Luc* V, 19, *P. G. 72*, 908 D-909 A. — Cf. *Sur saint Jean*, XIV, 5-6, *P. G. 74*, 192 B ; *Sur la Trinité*, dial. V, *P. G. 75*, 968 CD.

(3) *Sur saint Jean*, I, 12, *P. G. 73*, 153 B.

(4) Cf. *Sur saint Jean*, 8, 42.

(5) *Sur saint Jean*, XIV, 19, *Trésor*, XII, *P. G. 75*, 184-185 ; *Glaphyres sur l'Exode II*, *P. G. 69*, 465 ; *Sur Zacharie*, 2, 10-12, *P. G. 72*, 40 ; *Sur saint Jean*, XVII, 26, *P. G., 74*, 577 ; *Sur saint Luc*, 6, 12, *P. G.* 72, 581 ; *Sur saint Jean*, XVII, 6, *P. G. 74*, 500 A ; *Dial. sur la Trinité*, III, *P. G. 75*, 812 B.

(6) *Sur saint Jean*, 13, 31-32, *P. G. 74*, 153 D et Pusey, II, 379 ; *Sur saint Jean*, 14, 12-13, *P. G. 74*, 248-249 et Pusey, II, 460 ; *Sur saint Jean*, 17, 1, *P. G. 74*, 480 A ; 8, 54, *P. G., 73*, 925 D ; 4, 22 et 6, 38 *P. G. 73*, 309 et 540 ; 12, 27 et 17, 2, *P. G. 74*, 92 C et 481 B ; 8, 49-50, *P. G. 73*, 913 C et Pusey, II, 113 ; *Sur les Ps.*, 71, 19, *P. G. 69*, 1184 D ; *Contre Nestorius*, IV, *P. G. 76*, 188 ; II, *P. G. 76*, 104 B ; *Aux Reines, sur la vraie foi*, *P. G., 76*, 1404 A ; *Dialogues sur la Trinité*, VI, *P. G. 75*, 1025 A.

DEUXIÈME PARTIE

LA PLACE DU CHRIST DANS LE DOGME ET DANS LA VIE CHRÉTIENNE

CHAPITRE PREMIER

LA DIVINITÉ DU CHRIST

Le Verbe préexistant et son Incarnation

Dans le chapitre précédent sur la connaissance et l'amour de Dieu, le lecteur a déjà eu maintes occasions d'entrevoir la place occupée par le Verbe Incarné dans la doctrine spirituelle de saint Cyrille. Il nous faut maintenant aborder la deuxième partie du symbole de Nicée et montrer, d'après notre docteur, le rôle capital que doit jouer le Christ dans la vie intérieure du chrétien et dans le dogme[1].

Le Verbe Incarné est Dieu : toute une partie de la Christologie de Cyrille est consacrée à démontrer cette vérité. La connaissance que le chrétien aura de Dieu, de Dieu-Providence, de Dieu le Père, l'amour que le chrétien aura pour Dieu, pour Dieu Providence, pour Dieu le Père, dépendra de la connaissance et de l'amour qu'il aura pour le Verbe Incarné, Fils Unique de Dieu, médiateur unique entre Dieu et l'homme, venu ici-bas pour nous révéler le Père. L'Incarnation du Verbe de Dieu, l'apparition de Dieu sous forme humaine approfondit, achève et amène à sa perfection la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu, en même temps qu'elle facilite et augmente notre amour pour Lui. Enfin « si l'homme est devenu Dieu, c'est que le θεός est d'abord devenu ἄνθρωπος ».

(1) Cf. Coll. *Atheniensis*, n° 74, A. C. O., I, 1, 7, p. 89, I, 3-13. Πιστεύομεν .... καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς τὸν Μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, Θεόν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους, καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα, καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

Prosôpon du Fils Avant de parler de la divinité du Christ dans la doctrine cyrillienne, disons quelques mots du Verbe préexistant et de la vie du Fils dans la Trinité.

Le Verbe, antérieurement à la création du monde, n'était pas une faculté divine ; mais Dieu, de toute éternité, puisqu'il était raisonnable, possédait ou plutôt engendrait en lui son Verbe.

L'Intelligence ne sera jamais sans Verbe, et le Verbe ne sera jamais privé de l'Intelligence qui trouve en lui son expression[1].

Le Fils est le Verbe (Λόγος) du Père[2]. Le Fils est Dieu par nature, comme le Père[3], coéternel au Père[4], en sorte qu'entre le Fils et le Père, il y a égalité parfaite, parfaite identité, sauf qu'il n'est pas Père et qu'il n'engendre pas[5]. Aucun des noms dont nous avons parlé à propos de la première personne de la Trinité, Πατήρ, Ἀγέννητός, ὁ Θεός, Ἀρχή, Πηγή, ne donne au Père une gloire spéciale supérieure à celle du Fils[6] et beaucoup de textes qui parlent d'une infériorité du Fils doivent être appliqués à l'incarnation[7]. Quand le Christ dit : *Le Père est plus grand moi*, ou bien il faut entendre : Le Père est plus grand que le Verbe Incarné considéré comme homme ; ou bien il faut comprendre : le Père est le principe du Fils qu'il engendre[8]. Si le Père est nommé avant le Fils, ce n'est pas pour indiquer une priorité d'origine dans le temps[9].

Le Fils est engendré de toute éternité[10] par le Père et il est engendré par une génération naturelle et pas simplement volontaire[11]. Cette géné-

(1) *Sur saint Jean*, L. IV, *P. G. 73*, 661 : ἄλογος γὰρ οὐκ ἔσται ποτὲ νοῦς· ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐκ ἔχων τὸν ἐν αὐτῷ μορφωθέντα νοῦν. Idée fréquemment exprimée par Cyrille et par les Pères grecs, en général. Cf. J. LEBRETON, *Hre du dogme de la Trinité*, Paris, 1928, t. II, p. 501 et Th. DE RÉGNON, *Études de Théologie positive sur la sainte Trinité*, 1892, t. III, p. 496-506.

(2) *Dialogue sur la Trinité*, II, *P. G. 75*, 768 ; cf. *P. G. 73*, 324-844.

(3) *Dialogue sur la Trinité*, III, *P. G. 75*, 788 sq.

(4) *Dialogue sur la Trinité*, II, *P. G. 75*, 780 ; *Ibidem*, I, *P. G. 75*, 660 sq. ; *Trésor*, ass. 4, 5, 9, 11, *P. G. 75*, 37 sq., 109 sq.

(5) *Trésor*, ass. 13, 14, *P. G.* 75, 205 sq. ; Cf. *P. G. 73*, 37, 840.

(6) *Sur saint Jean*, XIV, 28, *P. G. 74*, 316-317 et PUSEY, t. II, p. 518 sq.; cf. *P. G. 75*, 98.

(7) *Trésor*, ass. 15, 20-30, *P. G. 75*, 245 sq., 328 sq. ; *Dialogue sur la Trinité*, VI, *P. G. 75*, 1001 sq. ; *Sur la vraie foi aux Reines*, II, *P. G. 76*, 1341 sq. et PUSEY, p. 267 sq.

(8) *Trésor*, ass. 1, *P. G. 75*, 141. — Cf. *sur saint Jean*, XIV, 28, *P. G. 74*, 316 sq. ; PUSEY, t. II, p. 518 sq.; *Sur l'épître aux Hébreux*, I, 4, *P. G. 74*, 957 et PUSEY, t. III, p. 372.

(9) *Sur Habac.*, III, 2, *P. G. 71*, 897 ; PUSEY, t. II, p. 120.

(10) *Trésor*, ass. 7, *P. G.* 75, 84 sq. ; *Dialogue sur la Trinité*, II, *P. G. 75*, 713 sq.

(11) *Trésor*, ass. 5, *P. G. 75*, 76 sq.

ration n'est pas, bien entendu, une génération charnelle, mais une génération spirituelle d'un caractère spécial et mystérieux[1].

Le Fils a son hypostase propre, mais sans être séparé du Père. Il est, comme nous avons eu déjà l'occasion de le dire, l'image (εἰκών), la puissance (δύναμις), la sagesse (σοφία)[2], le Verbe (Λόγος) du Père[3]. — Tous ces noms semblent être mis sur le même pied par le docteur d'Alexandrie. Notons enfin que quand il explique la génération du Fils par analogie avec la production de notre verbe humain, c'est toujours au verbe externe (λόγος προφορικός) qu'il pense ; nous sommes donc loin ici de la théorie augustinienne[1].

Pour parler des relations d'origine qui rattachent le Fils au Père, Cyrille se sert de diverses métaphores traditionnelles. Il emprunte le texte de l'épître aux Hébreux : « Il est le rayonnement de sa gloire et l'empreinte de sa substance ». Cette image de splendeur ou de rayonnement a l'avantage de bien rendre l'unité et l'inséparabilité du Père et du Fils en même temps que les relations d'origine qui les lient l'un à l'autre ; elle est de plus aussi peu matérielle qu'une image sensible peut l'être, et aide l'intelligence humaine à s'affranchir des imaginations plus grossières. Cyrille apprécie cette comparaison scripturaire chère aux Conciles et aux Pères et qu'on retrouve dans le symbole de Nicée : φῶς ἐκ φωτός. Athanase[4], Grégoire de Naziance, avant Cyrille, aimaient à s'en servir. Son contemporain Augustin en fera usage[5]. Le principal texte cyrillien se trouve dans le *Trésor sur la Trinité*[6].

La lumière comme la vie sont avant tout une puissance d'expansion et de rayonnement. Saint Jean le souligne dans son Évangile et Cyrille dans son commentaire montre après la vie du Verbe en Dieu, son action sur les hommes. « Et la lumière brille dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont point saisie ». Comme notre verbe « saisir », le mot κατέλαβεν est susceptible de deux sens différents : comprendre et surmonter (ou étouffer). La seconde de ces interprétations se trouve chez beaucoup de Pères grecs, par exemple, chez Origène, Didyme, Grégoire de Naziance, Chrysostome comme chez plusieurs exégètes contemporains. La première interprétation est préférée en général par les Latins ; elle paraît d'ailleurs

(1) *Trésor*, ass. 4, 12, 32, 35, *P. G. 75*, 44, 185, 553, 637.

(2) *Dialogue sur la Trinité*, III, *P. G. 75*, 768 ; cf. *P. G. 75*, 324, 844.

(3) *Sur saint Jean*, I, 1, *P. G. 73*, 25 ; *Trésor*, ass. 4, 6, 16, 19, 35, *P. G. 75*, 56, 80, 297, 300, 313, 325, 621 ; *Dialogue sur la Trinité*, II, *P. G. 75*, 768.

(4) Athanase, *Or. c. Arian.*, 1, 20, *P. G. 26*, 53 b. Cf. 14 (41 b) ; 24 ; 25 (64 b) ; 27 (68 b) ; 29 (73 a) ; II, 32 (216 b) etc.

(5) Grégoire de Naziance, *Or.* XXIX, 17, *P. G. 36*, 92 a ; Augustin, *Epist.* 238, 24, *P. L. 33*, 1047, etc.

(6) *Trésor*, IV, *P. G. 75*, 40 a. Voir : *P. G. 77*, 16 C ; 45 B.

plus conforme à l'idée maîtresse de l'évangile : c'est aussi celle que propose Cyrille d'Alexandrie : οὐκ οἶδε πάντως ἡ σκοτία τὸ φῶς, Τοῦτο γάρ, οἶμαι, σημαίνει τὸ : « Ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν »[1].

On sait que la seconde section du prologue de saint Jean complète et précise la précédente. Ce qui était dit du Verbe vie et lumière, puis de l'antagonisme de la lumière et des ténèbres se développe maintenant dans les manifestations progressives du Verbe et dans l'accueil qui leur est fait. Cyrille suit pas à pas l'Évangéliste dans son merveilleux commentaire, nous montrant en Jean-Baptiste un simple témoin, et dans le Verbe la lumière véritable, celle qui éclaire tout homme venant dans le monde. Ce verset de saint Jean peut s'entendre, d'après le texte grec, de deux façons différentes : on peut rapporter ἐρχόμενον à τὸ φῶς ou à ἄνθρωπον. En faveur de la première interprétation, généralement préférée par la plupart des exégètes contemporains, on fait valoir la comparaison entre III, 19 et XII, 46. En faveur de la seconde interprétation qui est celle de la Vulgate et de presque tous les Pères, on allègue la construction de la phrase et le contexte immédiatement suivant. Cyrille d'Alexandrie opte pour cette dernière solution : ἀναγκαίως ἡμῖν ὁ Πνευματοφόρος ἐκκαλύπτει τὸ ἀληθές,...... λέγων εὐθὺς περὶ τοῦ φωτὸς ὅτι « ἐν τῷ κόσμῳ ἦν » · ἵνα λοιπὸν τὸ « ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον » κατὰ τοῦ ἀνθρώπου νοῇς.

Quand il s'agit de la Trinité, Cyrille emploie déjà la formule : « Une nature en trois hypostases »[2] (μία γάρ ἡ θεότητος φύσις ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἰδικαῖς νοουμένη). La nature de la divinité est une et simple[3] (μία καὶ ἁπλῆ ; ἁπλῆ καὶ ἀσύνθετος) ; mais nous admettons cependant qu'il y a un Père, un Fils, un Saint-Esprit qui ont chacun leur hypostase propre, dans l'unité de nature[4]. Aussi le Fils n'est-il pas différent du Père selon sa substance (οὐσία), mais selon son « Prosôpon » ; il est le Fils et non le Père. Est-ce que nous ne disons pas en parlant de la nature humaine et des individus : Pierre est Pierre et non Paul ; Paul n'est pas Pierre ; Pierre et Paul ne sont cependant pas différents quant à la nature humaine[5]. Le Fils, le Logos a donc un prosôpon à lui ; il n'est pas sans subsistance comme le disent Marcel et Photin[6]. Il est la vie, et la vie

(1) *P. G. 73*, 104.

(2) *Contre Nestorius*, liv. V, *P. G. 76*, 240 C, dans Pusey, vol. VI, p. 223, 20 ; *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1405 C ; *Sur la Trinité, P. G. 75*, 837 C.

(3) *Dialogues sur la Trinité, P. G. 75*, 756 B ; Sur Luc, *P. G. 72*, 732 A.

(4) *Sur la Genèse, P. G. 69*, 68 B.

(5) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 237 C, D (Pusey, *Sur saint Jean*, II, 451), *Trésor, P. G. 75*, 141 D ; 181 C ; *Sur la vraie foi, à Théodose, P. G. 76*, 1153 A.

(6) *Sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75*, 1193 A ; *Sur la vraie foi, à Théodose, P. G. 76*, 1153 A.

n'est pas sans subsistance[1] ; Il est médiateur entre Dieu et la Création[2]. Le logos est consubstantiel au Père[3] ; il est engendré par le Père, non créé par lui[4] ; il est l'image et le reflet du Père[5]. Aussi a-t-il tous les attributs, toutes les qualités, toutes les perfections du Père : il est éternel, immortel, Roi, Créateur, Dieu[6]. Le Père est dans le Fils et le Fils est dans le Père[7].

L'Incarnation du Fils de Dieu Nous réserverons pour la troisième partie de ce volume l'étude des relations entre le Fils et le Saint-Esprit et abordons présentement l'importante question de l'Incarnation du Fils dans l'humanité.

Aussitôt après la chute du premier homme, Dieu, dans sa miséricorde infinie, décida de restaurer sa créature dans son état primitif[8], ou plutôt Dieu qui avait prévu de toute éternité la faute d'Adam, avait de toute éternité résolu de le sauver[9]. Annoncé à l'avance par les prophètes[10], ce plan de restauration fut exécuté quand le monde sentit profondément sa misère et son impuissance[11]. Faveur toute gratuite de la part de Dieu que rien ne l'obligeait à faire sinon sa bonté infinie[12]. Pour restaurer l'homme, pour le rétablir dans son état primitif[13], pour expier le péché[14] et pour réconcilier le monde avec Dieu[15], il ne suffisait pas de la mort d'un homme ordinaire, même de la mort des apôtres[16], il fallait l'incarnation

(1) *Sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75,* 1208 A ; 1204 C.

(2) *Dialogues sur la Trinité, P. G. 75,* 764 B, C ; *Epître 55 sur le symbole, P. G. 77,* 297 C. En insistant sur ce point, Cyrille a surtout en vue la doctrine arienne de la création.

(3) *Dialogues sur la Trinité, P. G. 75,* 672 B, C (ὁμοούσιος, ὁμοφυής), 669 D (οὐκ ἔκφυλος, ὁμοούσιος) ; *Trésor, P. G. 75,* 128 B, D.

(4) *Dialogues sur la Trinité, P. G. 75,* 789 A ; 745 B ; *Contre Julien,* liv. VIII, *P. G. 76,* 912 C, D ; *Sur l'épître aux Hébreux, P. G. 74,* 960 A ; *Hom. pascale 12, P. G. 77,* 680 C.

(5) *Hom. div. 1, P. G. 77,* 984 D ; *Hom. pascale 17, P. G. 77,* 773 B ; *Sur la Genèse, P. G. 69,* 277 A ; *Trésor, P. G. 75,* 128 B, D.

(6) *Trésor, P. G. 75,* 52 A.

(7) *Trésor, P. G. 75,* 184 A, B.

(8) *P. G. 73,* 205 ; *P. G. 74,* 280.

(9) *P. G. 75,* 292, 296 ; *P. G. 69,* 28.

(10) *P. G. 70,* 937.

(11) *P. G. 69,* 156 ; *P. G. 74,* 789, 817.

(12) *P. G. 76,* 925 sq. ; *P. G. 72,* 908.

(13) *Sur saint Jean,* L. IX, *P. G. 74,* 273.

(14) *Contre Nestorius,* L. 1. *P. G. 76,* 21, *sur la vraie foi aux Reines, P. G. 76,* 1292.

(15) *Sur la 2e Ep. aux Corinthiens. P. G. 74,* 925.

(16) *P. G. 74,* 585 ; *P. G. 75,* 1057.

et la mort du Fils de Dieu[1]. Par ce moyen seul, la nature humaine pouvait retrouver son état naturel primitif et la possession du Saint-Esprit[2].

On voit par ces textes combien, dans la doctrine cyrillienne, la Christologie est étroitement mêlée à la Sotériologie, l'Incarnation à la Rédemption et combien l'une et l'autre se rattachent intimement à la doctrine de l'image de Dieu. — Il n'est pas inutile toutefois de noter à propos de la finalité de l'Incarnation et de la Rédemption, certains textes soulignant davantage le point de vue si cher aux Pères grecs : celui de la divinisation, celui de notre Filiation divine adoptive conférée par celui qui est le Fils par excellence. Les grands motifs que Dieu a assignés à l'Incarnation sont en effet avec la condamnation du péché[3], la récupération de l'incorruptibilité[4], notre parenté avec Dieu[5].

Sur cette parenté avec Dieu, nous aurons l'occasion de revenir plus longuement dans les chapitres suivants ; nous y verrons comment à propos du texte de saint Jean X, 14 : « Je connais mes brebis, et mes brebis me connaissent, comme mon Père me connaît et que je connais mon Père », Cyrille qui prend ici délibérément le mot « connaître » dans le sens de parenté et non de connaissance, distingue deux sortes de parenté, une parenté radicale et une parenté surnaturelle[6]. La première parenté, radicale, est une parenté physique, cause pour ceux qui acceptent la foi, d'une parenté supérieure qui se fait par participation de grâce et d'honneur. Cette première parenté physique ou fondamentale ne dépend pas seulement de la volonté bienveillante du Christ, mais elle est causée par un fait réel : l'Incarnation[7].

(1) *P. G. 75*, 1352 ; *P. G. 76*, 1292.

(2) *P. G. 75*, 968. Cf. 289, 296.

(3) *Sur l'adoration en esprit et en vérité*, L. II, *P. G. 68*, 297 D. *Sur saint Jean*, VIII, 47, *P. G. 73*, 964 B.

(4) *Sur l'adoration en esprit et en vérité*, L. IX, *P. G. 68*, 612 C ; *Sur Luc*, XXII, 19, *P. G. 72*, 908 C ; *Contre Nestorius*, L. IV, *P. G. 76*, 201 A ; *Sur saint Jean*, VI, 35, *P. G. 73*, 517 D ; *Sur saint Luc*, XXVI, 26, *P. G. 72*, 452 B ; *Sur l'Incarnation du Monogène*, *P. G. 75*, 1242 D ; *Apologie pour les 12 chapitres contre les Orientaux*, XI, *P. G. 76*, 375 A, etc.

(5) *Sur saint Jean* XV, 1, *P. G. 75*, 344 C ; *Sur Michée*, II, 5, *P. G. 71*, 668 B ; *Sur saint Jean*, XVII, 22, 23, *P. G. 74*, 564-565.

(6) *Sur saint Jean*, X, 14, *P. G. 73*, 1044 B C.

(7) *Sur saint Jean*, *P. G. 73*, 1045 C : Θεία μὲν φύσις ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, καὶ μετὰ σαρκὸς, ἡμεῖς δὲ γένος αὐτοῦ, καίτοι κατὰ φύσιν ὄντος θεοῦ, διὰ τὸ τὴν αὐτὴν ἡμῖν σάρκα λαβεῖν. — Cyrille compare cette parenté radicale entre le Fils et nous, à la parenté qui existe entre le Père et le Fils, en vertu de l'identité de la nature : « Ὡς γὰρ ᾠκείωται μὲν αὐτὸς τῷ Πατρὶ, ᾠκείωται δὲ διὰ τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως ὁ Πατὴρ αὐτῷ, οὕτω καὶ ἡμεῖς αὐτῷ καθὸ γέγονεν ἄνθρωπος καὶ αὐτὸς δὲ ἡμῖν (1045 C) ». Lire tout le passage : *P. G. 73*, 1044 B-1048 C et le commentaire très fouillé qu'en donne L. Janssens dans l'article : *Notre Filiation divine d'après Cyrille d'Alexandrie* dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, mai 1938, t. XIV, p. 233-278.

Cette doctrine de l'Incarnation qui nous occupe en ce moment est résumée par Cyrille dans une sorte de symbole qui se trouve dans son écrit *De la vraie foi aux Reines.* Voici ce passage important :

Et nous disons que c'est le Logos lui-même, le Fils unique engendré d'une façon ineffable de l'essence de Dieu le Père, l'auteur des siècles, celui par qui et en qui tout existe, la lumière véritable, la nature qui vivifie tout, ... qui dans les derniers temps, par la bonne volonté du Père, pour sauver la race humaine tombée dans la malédiction et soumise à cause du péché à la mort et à la corruption, a pris la semence d'Abraham, selon les Écritures, et a participé au sang et à la chair, c'est-à-dire est devenu homme. Ayant pris la chair et l'ayant faite sienne, il a été engendré selon la chair par la sainte et Θεοτόκος Marie. Mais bien qu'il fut semblable à nous et qu'il eût économiquement revêtu la forme d'esclave, il demeura dans la divinité et la majesté qu'il avait par nature ; car il n'a pas cessé d'être Dieu en se faisant chair, c'est-à-dire homme semblable à nous. — Immuable par nature en tant que Dieu, il est resté ce qu'il a toujours été, ce qu'il est, ce qu'il sera toujours, et en même temps il a été appelé Fils de l'homme[1].

La divinité du Christ, de ce Christ venu pour nous diviniser, pour nous conférer une parenté véritable avec Dieu, est un fait si important aux yeux de Cyrille qu'il nous faut pour bien exposer sa pensée passer rapidement en revue les preuves qu'il en donne.

Divinité du Christ d'après la Sainte Ecriture

Divinité du Christ affirmée dans saint Jean

Pour Cyrille, la divinité du Christ se trouve clairement affirmée dans les deux sources où nous puisons notre foi, l'Écriture et la Tradition[2]. Tandis que les Pères de l'école d'Antioche considèrent surtout l'humanité du Christ, Cyrille fidèle à la tradition alexandrine fait plutôt porter ses spéculations théologiques sur la divinité du Logos Incarné. Aussi trouvons-nous souvent cité par lui le texte du prologue de saint Jean : « Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous » (JEAN, I, 14). Voici comment notre auteur argumente dans la 17e homélie pascale.

Le Christ était aussi Dieu dans l'humanité. Aussi peut-on dire que ce qui était né était Dieu selon la nature et que la Vierge qui l'avait enfanté n'était pas seulement mère de la chair, comme les autres mères, mais bien plutôt mère du Seigneur Dieu qui revêtit notre ressemblance[3].

(1) *Sur la vraie foi, aux Reines,* I, *P. G. 76,* 1205 et PUSEY, p. 157.
(2) *Scholia sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75,* 1400 D ; *Ep. 45 à Succensus. P. G. 77,* 229 D ; *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1204 C ; 1209 D.
(3) *Hom. pasc. 17, P. G. 77,* 676-677.

Dans sa lettre aux moines d'Égypte, même référence au texte de saint Jean[1]. Dans la défense de son cinquième anathématisme[2], dans son explication du symbole[3], dans ses cinq livres contre Nestorius, le verset précité de saint Jean est en grande partie le point de départ de son argumentation[4].

Ce texte de saint Jean n'est évidemment pas le seul que Cyrille allègue à l'appui de sa thèse ; il a aussi maintes fois recours au texte de saint Luc, I, 35 : « C'est pourquoi le saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu ». Et à ce propos, il soulèvera la question suivante : « Le Fils de Marie est-il en vérité Fils de Dieu, au sens fort, ou bien le désigne-t-on simplement par ce nom, en lui donnant un sens atténué »? Notre docteur n'hésite pas un seul instant à répondre que le Fils de Marie est vraiment une hypostase divine, la deuxième hypostase de la Trinité. Le Logos s'est fait chair par l'opération du Saint-Esprit dans le sein de la Vierge Marie[5].

Divinité affirmée par les prophètes

C'est vraiment une grande folie de la part des Juifs de n'avoir pas reconnu ce qui a été annoncé dans l'Ancien Testament sur la divinité du Christ par les Prophètes[6]. David, Baruch, Isaïe, Moïse n'avaient-ils point parlé du Messie? « Dieu, nous dit David, viendra d'une manière visible et il ne se taira pas » (*Ps.*, 49, 3). « Il a apparu sur la terre, affirme Baruch, et il a conversé parmi les hommes » (III, 38). Moïse songeait au Rédempteur lorsqu'il parlait de la « face de Dieu » (*Genèse*, 32, 31). Bien plus, la naissance miraculeuse elle-même est chantée par Isaïe : « Voyez, la Vierge a conçu et enfanté un fils et on lui donnera le nom d'Emmanuel, c'est-à-dire Dieu avec nous » (ISAÏE, VII, 14). On trouve tous ces passages dans l'ouvrage de Cyrille contre l'empereur Julien ; celui-ci prétendait que le Monothéisme biblique s'opposait à la divinité du Christ, que Moïse, les Prophètes et les Apôtres n'ont pu reconnaître le Christ comme Dieu, puisqu'ils n'admettaient qu'un seul Dieu[7]. Cyrille le réfute victorieusement.

(1) *Lettre I aux moines d'Égypte, P. G. 77,* 17 C, D.

(2) *Explic.* des *12 anath. P. G. 76,* 403 B (PUSEY, vol. VI, p. 249, l. 13).

(3) *Ep. 55 sur le symbole, P. G. 77,* 304 A. Cf. *Hom. pascale 20, P. G. 77,* 840 C ; *Ep. 46 à Succensus, P. G. 77,* 240 B.

(4) *Contre Nestorius,* liv. 1, *P. G. 76,* 16 B ; cf. *Scholia sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75,* 1399 C, D ; *Ep. 55 sur le symbole, P. G. 77,* 297 C.

(5) Luc I, 35 est cité fréquemment, v. g. : MANSI, IV, 1184, LABBE, III, 507 ; A. C. O. I, I, *Gesta Ephesina,* n° 54, p. 39, l. 19 ; A. C. O. I. I, pars V, 65, l. 32 ; *P. G. 76,* 1212.

(6) *Contre Nestorius,* liv. III, *P. G. 76,* 140 D (PUSEY, vol. VI, p. 155, 33).

(7) *Contre Julien,* liv. VIII, *P. G. 76,* 900 C ; liv. X, 1004 C.

Autres affirmations dans le Nouveau Testament

Je viens de parler des preuves de la divinité du Christ tirées de l'Ancien Testament. Celles que l'on trouve dans le Nouveau sont longuement exposées dans la première lettre aux Reines[1].

Outre le fait de la divinité du Christ, les prophètes nous apprennent aussi le lieu et les circonstances de sa naissance[2]. Au moment de l'entrée du Logos dans le monde, voici que l'ange annonce à la Vierge Marie : « Le Saint-Esprit viendra sur toi et la force du Tout-Puissant te couvrira de son ombre ; c'est pourquoi le saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu » (Luc, I, 34-35)[3]. Le Verbe se fait chair ; il naît dans la grotte de Bethléem. Aussitôt, voici que retentit le cantique des Anges : « Gloire à Dieu dans les hauteurs et paix aux hommes sur la terre »[4]. Car « Dieu envoya son propre fils, né de la femme »[5]. Aussi peut-on dire du Logos : « Alors qu'il était riche, il s'est fait pauvre afin que nous devenions riches par sa pauvreté »[6]. Le Fils Unique a adopté « la postérité d'Abraham et il s'est rendu semblable à ses frères »[7].

Noms donnés au Christ

Examinons maintenant, à la suite de Cyrille, les *noms* dont se sert l'Écriture Sainte pour désigner le Christ. Nous constaterons que Dieu a clairement montré que le Fils, né de la Vierge, doit être nommé Dieu fait chair[8]. L'écrivain inspiré se sert du mot « Emmanuel » pour nous enseigner que Dieu est apparu sous forme humaine[9]. Il n'y a que Lui qui puisse être appelé « Emmanuel » ; car une seule et unique fois s'est produit cet événement formidable, ce fait extraordinaire « Dieu avec nous », quand on le vit sur terre passer son existence au milieu des hommes (Baruch, III, 38). Le nom de Jésus-Christ nous révèle également cette manifestation de Dieu dans la chair[10]. Par la bouche

(1) *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1276 A, B (Pusey, vol. VII, p. 213).
(2) *Ps.* 131, 6 ; Michée, 5, 2 (*Hom. div. 5, P. G. 77,* 1000 C).
(3) *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1276 A, B ; *Explic. des 12 anathém. P. G. 76,* 305 C.
(4) Luc, II, 4, *Hom. div. 15, P. G. 77,* 1089 C ; *Hom. pasc. 10, P. G. 77,* 612 A ; *Scholia sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75,* 1395 A.
(5) Gal. IV, 4, *Contre Nestorius,* liv. III, *P. G.* 116 D ; *Hom. pasc. 17, P. G. 77,* 776 D ; *Hom. pasc. 13, P. G. 77,* 693 D ; *Marie, mère de Dieu, P. G. 76,* 285 C.
(6) *II Cor.* 8, 6. *Hom. pasc. 17, P. G. 77,* 773 B.
(7) *Hebr.* II, 16-17 ; *Hom. pasc. 24, P. G. 77,* 745 A.
(8) *Le Christ est un, P. G. 75,* 1257 D (Pusey, vol. VII, p. 337, 30).
(9) *Sur Isaïe, P. G. 70,* 204 D ; *Trésor, P. G. 75,* 516 B.
(10) *Sur la deuxième aux Corinthiens, P. G. 74,* 917 C (Pusey, *Sur saint Jean,* III, 322, 4).

même de l'Ange, ce nom de Jésus fut donné[1], car comme Dieu fait homme, il devait sauver le monde[2]. Il a été appelé Christ, c'est-à-dire Oint ; car son humanité est ointe par le Saint-Esprit. Cette humanité n'a pas été seulement dotée d'une force divine ; comme cela eut lieu pour les Patriarches et les Prophètes. Non, dans le cas présent, il y a quelque chose de plus ; l'onction, pour le Christ, a été une sanctification substantielle, c'est-à-dire qu'elle réalisait la présence plénière, totale, du Principe même[3]. Sans doute, la mère d'un simple chrétien peut être appelée la mère d'un Christ, d'un consacré, d'un « oint » ; mais il n'y a que la mère de Jésus qui puisse être appelée « mère de Dieu »[4]. Le Fils de Marie est aussi appelé le « Premier né » entre beaucoup de frères et par l'appellation de « Fils unique », il est élevé au-dessus de toute créature[5].

Témoignage de Jean-Baptiste et des disciples de Jésus

Comme attestation de la divinité du Christ, nous avons le témoignage des disciples et le propre témoignage de Jésus. Cyrille note le témoignage de saint Pierre, de saint Jean-Baptiste, de saint Jean l'Évangéliste, de saint Thomas et de l'ensemble des apôtres. Quand Jésus posait à saint Pierre cette question : « Qu'est-ce que les hommes pensent du Fils de l'homme ? », l'apôtre répond : « Tu es le Christ, Fils du Dieu vivant » (MATTH., XVI, 13-16). Il ne dit pas : «Le Fils est en toi ; mais tu es le Fils du Dieu vivant, identiquement le même avant et après son Incarnation ».

Beaucoup sont des Christs, par grâce, mais il n'y en a qu'un qui soit Fils de Dieu, par nature ; c'est pourquoi saint Pierre emploie l'article : le Christ, le Fils de Dieu[6]. Il n'avait pas vu le Logos, tel qu'il était en lui-même, pour ainsi dire dans sa nudité et sans le vêtement de la chair, γυμνὸν καὶ ἄσαρκον, mais il avait devant les yeux le Logos apparu dans la chair et dans le sang. Cependant il confessa la divinité du Christ et le Christ a sanctionné cette profession de foi : « Bienheureux es-tu, Simon, fils de Jonas ; car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux »[7].

(1) LUC, I, 31 ; *Sur la vraie foi, à Théodose, P. G. 76,* 1176 C, et PUSEY, vol. VII, 94, 10.

(2) *Sur Isaïe, P. G. 70,* 1036 D.

(3) *Sur l'épître aux Hébreux, P. G. 74,* 961 B, C ; *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1220 D ; *Sur saint Matthieu, P. G. 72,* 365 A ; cf. *Ep. 1 aux Moines d'Égypte, P. G. 77,* 29 B ; *Ep. 55 sur le symbole, P. G. 77,* 317 C.

(4) *Ep. I aux Moines d'Égypte, P. G. 77,* 20 C.

(5) *Trésor, P. G. 75,* 401 C.

(6) *Sur saint Matthieu, P. G. 72,* 421 D ; *Hom. pasc. 8, P. G. 77,* 576 A.

(7) MATTH. XVI, 16-17 ; *Le Christ est un, P. G. 75,* 1312 C, et PUSEY, vol. VII, p. 382.

Même témoignage de la divinité du Christ sur les lèvres de saint Jean-Baptiste. Lorsqu'il vit Jésus venir vers lui, il s'écria : « Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui ôte les péchés du monde. C'est de lui que j'ai dit : Un homme vient après moi, qui est passé devant moi, parce qu'il était avant moi »[1]. Au témoignage du Baptiste fait écho celui des apôtres. A la vue de leur Maître marchant sur l'eau, ils s'écrièrent : « En vérité, tu es le Fils de Dieu ». Cette confession de la divinité du Christ était accompagnée d'un serment : en vérité[2]. Par l'Incarnation, l'invisible est devenu visible ; l'incompréhensible saisissable ; et c'est pourquoi saint Thomas, après avoir mis sa main dans les plaies faites par les clous de la crucifixion, s'écria : « Mon Seigneur et mon Dieu »[3]. Notons enfin cette confession de la divinité du Christ faite par les apôtres et que l'épître de saint Jean nous rapporte : « Nous avons vu de nos yeux la vie éternelle, c'est à dire le Verbe du Père »[4].

Témoignage de Jésus lui-même

Au témoignage des disciples, Cyrille ajoute le témoignage de Jésus sur lui même. Le Christ pose cette question à l'aveugle né qu'il venait de guérir : « Crois-tu au fils de Dieu ? » Le miraculé répondit : « Qui est-il afin que je crois en lui ? Jésus lui dit : « Tu l'as vu ; et celui qui te parle, c'est lui-même » (JEAN, IX, 36-37). L'aveugle-né n'a pas vu le Logos en lui-même mais sous la forme humaine ; cependant le Christ affirme : « Tu l'as vu[5] ». Lorsque Philippe demande à son Maître : « Seigneur, montrez-nous le Père et cela nous suffit », le Christ lui répond : « Le Père et moi, nous ne sommes qu'un ; qui me voit, voit le Père »[6], et dans sa conversation nocturne avec Nicodème, Notre-Seigneur apprend à son hôte qu'il est descendu du ciel, qu'il ne parle pas « d'une manière humaine », mais « d'une manière céleste »[7]. Dans son commentaire de saint Matthieu, ch. 22, v. 42 sq., Cyrille montre que le Christ se fait connaître comme le Seigneur de David et donc comme Dieu[8].

(1) JEAN, I, 29-30 ; *Le Christ est un, P. G. 75,* 1312 B.
(2) *P. G. 75,* 1312 D.
(3) *Dialogues sur la Trinité, P. G. 75,* 937 B, C ; *Sur saint Jean, P. G. 74,* 733 B (PUSEY, *Sur saint Jean,* III, 151).
(4) I JEAN, I, 1-2, *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1284 C.
(5) *Ep. 55 sur le symbole, P. G. 77,* 305 B.
(6) JEAN, XIV, 8, 11, *Hom. pasc. 10, P. G. 77,* 629 A ; *Dialogues sur la Trinité, P. G. 75,* 923 D ; *Sur saint Jean, P. G. 73,* 52 A.
(7) JEAN, III, 10-13 ; *Hom. pascale 8, P. G. 77,* 569 A, B.
(8) *Marie est Mère de Dieu, P. G. 76,* 289 B, C.

Les œuvres du Christ preuves de sa divinité

Ce n'est pas seulement par ses paroles que le Christ affirme sa divinité ; il fait remarquer que les œuvres qu'il accomplit attestent son autorité suprême et sa puissance créatrice ; elles rendent témoignage ; ne reconnaît-on point un arbre à ses fruits : « Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, vous ne me croyez pas. Mais si je les fais, lors même que vous ne voudriez pas croire en moi, croyez à mes œuvres »[1]. Ce n'est pas seulement d'une manière purement extérieure, pour ainsi dire, qu'il revêt la dignité divine mais il est véritablement Dieu lui-même, en personne[2]. Aussi les Juifs auraient-ils pu facilement reconnaître sa divinité par ses miracles[3]. Il agissait comme ayant la Toute-Puissance[4]. Il dit au lépreux : « Je le veux, sois purifié » et il fut purifié. Il ordonne au fils de la veuve : « Jeune homme, je te le dis, lève-toi » et le jeune homme se leva[5]. Il commande à la mer : « Garde le silence et tais-toi » et les flots s'apaisèrent[6]. Il impose les mains à un malade et le guérit, en lui montrant par là que le Verbe agit par la médiation de la chair et communique de cette façon une vertu divine[7]. Enfin lorsque les Juifs dans leur aveuglement clouent leur Maître à la croix, la terre se mit à trembler :

Le soleil cacha ses rayons et l'obscurité se fit par toute la terre... La terre se fendit et le monde inférieur laissa échapper les âmes des saints. Comment tout cela a-t-il pu s'accomplir, si ce n'est parce que Dieu était dans la chair et que le monde était irrité de la manière infâme dont ce Dieu avait été traité[8].

Cette doctrine de la divinité du Christ se retrouve dans tous les ouvrages de Cyrille ; mais dans certains traités, elle est développée avec plus d'ampleur, par exemple dans les *Cinq livres contre Nestorius*[9], dans son *Dialogue avec Nestorius*[10], dans l'ouvrage qu'il écrivit *Contre ceux qui ne veulent pas reconnaître que la Sainte Vierge est Mère de Dieu*[11].

Si, après toutes les preuves que l'on vient de voir, quelqu'un a encore des doutes sur la divinité du Christ et demande en particulier dans quel passage de la Sainte Écriture se trouve affirmée la Maternité divine de

(1) JEAN, X, 37 sq.
(2) *Hom. pasc. 8, P. G. 77*, 568 A.
(3) *Hom. pasc. 24, P. G. 77*, 893 C.
(4) *Hom. pasc. 8, P. G. 77*, 568 A.
(5) *Contre Nestorius*, liv. II, *P. G. 76*, 80 A (PUSEY, vol. VI, p. 198); *Ep. 1 aux moines d'Égypte, P. G. 77*, 32 A.
(6) MARC, IV, 39, *Hom. pasc. 24, P. G. 77*, 893 C.
(7) *Sur Luc, P. G. 72*, 549 D ; 552 B.
(8) *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1268 D; PUSEY, vol. VII, p. 207 sq.
(9) *P. G. 76*, 9-248.
(10) *P. G. 76*, 249-256.
(11) *P. G. 76*, 256-592.

Marie, Cyrille répond en disant que l'ange l'a clairement affirmée aux bergers : « Il vous est né aujourd'hui, leur dit-il, un Sauveur qui est le Christ Seigneur » (Luc, 2, 11). Il ne dit pas : « qui sera Seigneur » ou « dans lequel le Seigneur habitera », mais « qui est le Seigneur ».

Même affirmation de la divinité du Christ dans les *Actes des Apôtres.* Il s'agit du passage où, en la personne de Corneille, saint Pierre reçoit les Gentils dans l'Église. Voici les faits : sur l'ordre d'un ange, le centurion Corneille envoie chercher saint Pierre ; celui-ci après avoir été gratifié d'une vision se rend à Césarée auprès de Corneille, l'interroge, lui adresse un discours et l'admet enfin au baptême avec ses compagnons, après que le Saint-Esprit fut descendu sur eux. Or dans le petit discours du chef des Apôtres se trouve ce témoignage : « Il a envoyé la parole aux enfants d'Israël, en annonçant la paix par Jésus-Christ, c'est lui qui est le Seigneur de tous » (*Actes*, X, 36). Saint Pierre dit : « La parole, c'est-à-dire le message de salut par Jésus-Christ vous a été envoyé ». Puis, il nous révèle qui est Jésus-Christ : « Celui-ci est le Seigneur de tous ». Donc celle qui l'a porté est Mère de Dieu. Même affirmation sur les lèvres d'Élisabeth, mère de Jean-Baptiste, lorsque remplie du Saint-Esprit, elle s'écria en s'adressant à Marie : « Vous êtes bénie entre toutes les femmes, et le fruit de vos entrailles est béni. Et d'où m'est-il donné que la Mère de mon Seigneur vienne à moi ? »[1].

Argument de tradition et argument de raison en faveur de la divinité du Christ

Preuve patristique

L'Écriture et la Tradition sont pour Cyrille les règles certaines de la foi[2]. Aussi, quand il parle de la Maternité divine de Marie, allègue-t-il toujours, à côté des passages de l'Écriture, la tradition des Pères. Il y insiste d'autant plus que Nestorius faisait constamment remarquer que les Pères et spécialement le symbole de Nicée n'avaient jamais donné à la Sainte Vierge le titre de « Mère de Dieu »[3]. Dans sa première lettre aux moines d'Égypte, Cyrille s'appuie sur l'autorité de saint Athanase. Celui-ci, nous dit-il, a été la lumière de l'Église

(1) *Marie est Mère de Dieu, P. G. 76,* 284 A, B.

(2) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 533 A, «la voie royale», et Pusey, *Sur saint Jean,* I, 489 ; *Contre Nestorius,* liv. II, *P. G. 76,* 72 C.

(3) *Ep. I au clergé de Constantinople, P. G. 77,* 64 B ; *Contre Nestorius,* liv. I, *P. G. 76,* 45 B ; Loofs, *Nestoriana,* p. 167, 7 ; 171, 9 ; 295, 4 ; Nau, *Le Livre d'Héraclide,* p. 154.

d'Alexandrie et tout le monde admirait sa science théologique ; or il a donné à Marie le titre de Mère de Dieu[1].

Pour étayer sa thèse, notre docteur apporte une preuve patristique dans le premier écrit qu'il adressa aux Reines[2]. On y peut lire un certain nombre de textes de saint Athanase, d'Atticus, d'Antiochus, d'Amphiloque, d'Amon, évêque d'Andrinople, de Jean de Constantinople, de Sévérien, de Vital et de Théophile ; il prétend pouvoir en aligner bien d'autres, car de nombreux Pères ont donné à la Sainte Vierge ce titre de Mère de Dieu[3]. Dans la lettre à Acace de Bérée se trouvent des passages de Basile, de Grégoire et d'Atticus[4].

Profession de foi des 318 Pères L'argumentation théologique de l'évêque d'Alexandrie se fonde enfin sur la profession de foi des 318 Pères, c'est-à-dire des Pères du Concile de Nicée. « Les Pères, nous dit-il, y parlaient sous l'inspiration du Saint-Esprit »[5].

Dans le symbole de Nicée ne se lit pas le mot *Theotokos*, mais ce que signifie ce mot s'y trouve par le fait que le symbole enseigne la naissance et l'Incarnation du Fils de Dieu[6]. Cyrille eut enfin une autre occasion d'expliquer sur ce point le symbole de Nicée, dans une lettre adressée à certains Orientaux qui, précisément, s'appuyaient sur cette profession de foi pour soutenir leur théorie[7].

Argument de raison A l'argument scripturaire, à l'argument patristique, à l'argument de tradition, Cyrille ajoute un *argument de raison*. Le Fils de Marie a eu une naissance digne d'un Dieu : preuve qu'il n'était pas un homme ordinaire, mais un Dieu qui s'est fait chair[8].

La naissance de l'Emmanuel s'est produite d'une manière extraordinaire

(1) *Ep. I aux moines d'Égypte, P. G. 77*, 13 B (Cyrille cite un texte d'Athanase, *Contre les Ariens*, III, c. 29) ; *Ep. 14 à Acace, P. G. 77*, 97 B ; *Hom. pasc. 8, P. G. 77*, 572 A.

(2) *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1209-1221, et Pusey, vol. VII, p. 161-170.

(3) *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1217 C et Pusey, vol. VII, p. 167, 21.

(4) *P. G. 77*, 97 B ; *Apologie pour les 12 anathématismes contre les Orientaux, P. G. 76*, 324 C, D.

(5) *Ep. 1 aux moines d'Égypte, P. G. 77*, 16 B ; *Ep. 4 à Nestorius, P. G. 77*, 45 A, B ; *Explication des 12 anathématismes, P. G. 76*, 296 C, D ; *Lettre 40 à Acace, P. G. 77*, 184 D ; *Ep. 46 à Succensus, P. G. 77*, 240 A.

(6) *Lettre 10 au Clergé de Constantinople, P. G. 77*, 64 B, C.

(7) *Lettre 52 à Donat., P. G. 77*, 249 C.

(8) *Hom. div. 13, P. G. 77*, 1065 D (Καὶ μάρτυς ἀξιόπιστος, ἡ σφραγὶς τῆς παρθενίας μου).

et merveilleuse ; il est né d'une Vierge qui n'a pas connu l'union charnelle[1]. Un homme ordinaire ne naît pas ainsi ; cette façon miraculeuse dont le Christ est entré dans le monde témoigne en faveur de sa divinité[2]. Pour l'évêque d'Alexandrie, il n'y a donc aucun doute possible : le Christ fils de Marie est Dieu, la deuxième personne de la Trinité. L'on devine par là déjà le rôle qu'il va être amené à jouer dans la vie intérieure du chrétien, dans sa déification. Mais avant de montrer cette place du Christ, il reste une question à traiter et sur laquelle Cyrille s'est longuement étendu dans la controverse nestorienne : l'unicité de personne dans le Christ.

(1) *Homélie pascale 30, P. G. 77,* 980 A (παραδόξος, ἀπειρογάμου) ; *Hom. div. 15, P. G. 77,* 1093 B.

(2) *Apologie pour les 12 chap. contre les Orientaux, P. G. 76,* 321 B (PUSEY, vol. VI, p. 268, 29-30).

CHAPITRE II

L'UNICITÉ DE PERSONNE DANS LE CHRIST

Position du problème

Remarques préliminaires Que la doctrine de l'unité d'être dans le Verbe Incarné soit une des parties les plus originales et aussi l'un des points les plus difficiles à exposer de toute la théologie cyrillienne, personne ne le contestera. — Certains interprètes ont exagéré comme à plaisir la tendance monophysite du patriarche d'Alexandrie : d'autres n'ont pas su voir et faire remarquer ses conceptions et sa terminologie très spéciales. Avant d'aborder cette étude sur la doctrine de l'unité d'être, nous avertissons dès maintenant le lecteur que nous utiliserons ici quelquefois le mot « personne » pour la commodité du langage ; il est bien entendu que cette expression ne peut être employée, en traitant de la doctrine cyrillienne, que par une anticipation légitime ; étant donné la pensée de notre auteur sur l'Incarnation, nous pensons qu'il ne s'agit pas là d'un anachronisme et l'analyse minutieuse des expressions cyrilliennes que nous allons instituer justifiera, nous l'espérons, notre manière de parler.

Terminologie christologique Cette remarque préliminaire étant faite, il nous paraît indispensable de dire quelques mots sur les controverses théologiques du IVe et du Ve siècles pour souligner l'imprécision de la terminologie christologique à cette époque. Les malentendus sur la terminologie entre docteurs également orthodoxes par la pensée furent fréquents et durables. Au prix de nombreux tâtonnements, après des luttes souvent très âpres, les esprits étaient, à la fin du IVe siècle, à peu près parvenus à s'entendre sur la manière de formuler le dogme trinitaire. Tandis qu'on disait en Occident : *una natura vel substantia et tres*

personæ, on disait en Orient : μία φύσις ἢ οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις ἢ τρία πρόσωπα. Les Occidentaux transportèrent en général cette terminologie dans la théologie de l'Incarnation : en Jésus-Christ, disaient-ils, il y a deux natures, la divine et l'humaine et une seule personne, celle du Fils unique de Dieu ; parmi les écrivains faisant exception, on peut citer Marius Mercator qui sans doute influencé par le vocabulaire cyrillien parle d'une seule *natura* du Verbe Incarné.

En Orient, l'esprit grec trouvait une difficulté à concilier dans le Christ l'unité de personne avec la dualité des natures. Comment concevoir que la nature humaine du Christ, nature individuelle, complète, semblable à la nôtre hormis le péché, ne fût pas une véritable personne humaine? Cela étant admis, que devenait alors l'unité du sujet et de la personne, réclamée par la foi?

Apollinaire et les Antiochiens Apollinaire de Laodicée pour résoudre le problème, supprima dans la nature humaine, l'intelligence et la liberté et pensa que le Verbe dans son assomption active, suppléait à ce qui manquait à l'humanité.

Certains docteurs de l'école d'Antioche, comme Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, considérant φύσις et ὑπόστασις comme synonymes en christologie, partant ainsi qu'Apollinaire du principe qu'une nature individuelle et complète est nécessairement une personne, affirmèrent qu'il y avait en Jésus-Christ deux natures-personnes. Comme l'orthodoxie traditionnelle réclamait l'unité personnelle de l'Homme-Dieu, certains imaginèrent une sorte de personnalité supérieure, résultat de la compénétration amoureuse de deux natures-personnes. C'est ce qui amena Nestorius, l'évêque de Constantinople à parler d'un πρόσωπον d'union[1]. La synonymie de φύσις et de ὑπόστασις s'étendit en partie au mot πρόσωπον en tant que ce mot désigne le sujet individuel par opposition au prosôpon de l'union tel que l'expliquent Théodore de Mopsueste et Nestorius. On se rend dès lors compte que la terminologie de l'οἰκονομία ne cadre plus du tout avec celle de la θεολογία. Apollinaire de Laodicée, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Nestorius de Constantinople ne représentaient pas tout l'Orient. La plupart des évêques qu'on désigne au concile d'Éphèse sous le nom d'Orientaux étaient d'accord avec les

(1) Sur le système nestorien, outre : E. Amann, *Dict. Théol. cath. art: Nestorius*. — M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912. — M. Jugie, *Nestorius jugé d'après le livre d'Héraclide*, dans *Échos d'Orient*, t. XIV, 1911, p. 65-75. M. Jugie, *La terminologie christologique de saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Échos d'Orient*, 1912, p. 12-27. — Ce dernier article a été spécialement utilisé dans la composition du présent chapitre.

Occidentaux sur le fond de la doctrine et même sur les formules. Ils disaient δύο φύσεις et ἓν πρόσωπον, deux natures et une personne. Quant à ὑπόστασις, les uns comme André de Samosate en faisaient un synonyme de πρόσωπον et rejettaient expressément les δύο ὑποστάσεις après l'union[1]; les autres, comme Théodoret, évêque de Cyr, identifiaient pratiquement ὑπόστασις avec φύσις[2].

Orientaux et occidentaux

Occidentaux et Orientaux n'avaient d'ailleurs pas la même manière d'envisager les deux natures, les premiers prenant le mot « nature » dans le sens abstrait de la chose possédée par l'unique personne, les seconds considérant surtout la nature concrète et individuelle. Il faut noter d'autre part une certaine imprécision chez les Alexandrins, antérieurement à la controverse nestorienne. — Tandis que certains, à la suite d'Origène, parlaient de la nature humaine et de la nature divine du Christ, θεία καὶ ἀνθρωπίνη φύσις[3], d'autres pour mieux mettre en relief l'unité du sujet évitaient à dessein de dire deux natures, δύο φύσεις et adoptaient la terminologie apollinariste. Pierre le Martyr, par exemple, reconnaissait une seule hypostase et un seul prosôpon dans le Christ, μίαν ὑπόστασιν καὶ πρόσωπον ἕν[4].

Terminologie cyrillienne

Cyrille d'Alexandrie ne semble pas avoir une terminologie christologique arrêtée ; d'une part, la tradition de son école ne lui imposait rien de fixe, d'autre part, en attaquant la doctrine hérétique de Nestorius et en se défendant contre les antiochiens orthodoxes, il fut amené à donner à certains termes un sens différent, suivant qu'il eut affaire aux uns ou aux autres. Nestoriens hérétiques et antiochiens orthodoxes, se servant des mêmes formules, paraissaient s'entendre sur le fond de la doctrine, mais en réalité, il y avait entre eux une différence radicale.

(1) Sur Apollinaire, cf. G. Voisin, dans son ouvrage *L'Apollinarisme,* p. 278. Cet auteur note que l'évêque de Laodicée tout en ayant la même terminologie que les Antiochiens leur reprochait d'enseigner qu'il y a deux fils de Dieu, que le Christ est un homme saint en qui le Verbe habite. — Sur André de Samosate, cf. *Apologie contre les Orientaux, P. G. 76,* 333 A, 348 C.

(2) Sur Théodoret. Cf. *Apologie contre Théodoret, P. G., 76,* 404 B. — On trouvera dans l'index bibliographique à la fin de ce volume une série d'articles importants sur Théodoret, dus à la plume de Richard, spécialement : *Un écrit de Théodoret sur l'Unité du Christ après l'Incarnation,* janv. 1934 ; *L'activité littéraire de Théodoret avant le concile d'Éphèse,* dans *Revue des Sciences philos. et théol.,* 1935 ; *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret,* dans *Revue des sciences phil. et théol.,* 1936.

(3) Origène, *De principiis,* I, 2, *P. G. 11,* 130 A ; *Contra Celsum,* III, 28, *P. G. 11,* 956 D. — Isidore de Péluse, *Epit.* CDV, iib. I, *P. G. 78,* 409 A.

(4) Cf. G. Bardy, *Didyme l'Aveugle,* Paris, 1910, p. 126.

Ces réflexions d'ordre général nous aideront à mieux comprendre la doctrine christologique cyrillienne que nous étudions dans ce chapitre. Nous y verrons Cyrille lutter contre le docétisme, contre l'arianisme, contre l'apollinarisme, mais surtout contre le nestorianisme et le monophysisme naissant. Pour prouver l'unité d'être du Christ, il empruntera ses preuves à l'Écriture Sainte, à la tradition patristique, à la raison ; il s'efforcera de l'expliquer en multipliant les expressions, et en répondant aux objections ; il aura recours à des comparaisons matérielles, à celle surtout de l'union de l'âme et du corps. Pour défendre l'ἕνωσις, il fera appel à la doctrine de l'eulogie mystique ; il montrera que cette ἕνωσις est exigée par l'activité thaumaturgique du Christ. Bref, il mettra tout en œuvre pour maintenir l'idée de réduction à l'unité et d'unification, dans la doctrine christologique ; il prendra toutes les mesures nécessaires pour ne laisser planer aucune obscurité dans les esprits à ce sujet. Afin de faire prévaloir la doctrine qu'il considère comme orthodoxe et que la tradition catholique a d'ailleurs sanctionnée dans la suite, il empruntera selon les circonstances tantôt le langage duophysite et tantôt le langage monophysite ; la souplesse de sa terminologie ne prouve pas du tout l'imprécision de sa pensée ; encore moins faut-il faire intervenir la diplomatie pour l'expliquer[1]. L'habileté avec laquelle il manie les expressions pour les plier aux exigences de la foi, son esprit de conciliation, surtout

(1) On sait que l'éminent historien que fut Mgr Duchesne accentue fortement la dualité de terminologie qu'il avait découverte dans l'« Égyptien » — « Il y avait deux Cyrilles, écrit-il (*Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 405), le Cyrille intime, naturel, celui de l'unique nature, et c'est celui dont Eutychès se réclamait, tout en le dépassant ; et le Cyrille diplomate, celui des précautions et des concessions forcées, et c'est celui que retenait Flavien. Le premier était représenté par les anathématismes, ainsi que par les lettres à Acace de Mélitène et à Succensus ; l'autre par la lettre dogmatique à Nestorius (Καταφλυαροῦσι) et par celle où il accepte le symbole d'union. Il faut insister sur cette distinction, à Rome aussi, on la faisait ; pendant près de cent ans, elle y règle l'opinion sur la doctrine du célèbre évêque d'Alexandrie et sur l'usage à faire de ses écrits ». — M. Jugie dans l'article déjà cité des *Échos d'Orient*, 1912, p. 12-27 s'étonne de cette sévérité de Mgr Duchesne à l'égard de « l'Égyptien » : « On ne peut s'empêcher *a priori*, écrit le R. P. Jugie, de voir un peu de fantaisie dans ce partage entre le Cyrille naturel et le Cyrille diplomate. Il se trouve en effet que le Cyrille diplomate se manifeste avant le Cyrille naturel. Pourquoi Cyrille faisait-il de la diplomatie, en écrivant sa seconde lettre à Nestorius (Καταφλυαροῦσι) et pourquoi n'en faisait-il pas dans la troisième au même ou lettre des anathématismes ? Qu'est-ce qui empêchait l'Alexandrin de se montrer au naturel, alors que la controverse était à ses débuts, que Rome n'était pas encore intervenue ? S'il avait voulu une rupture pour le plaisir de l'avoir, devait-il commencer par lui faire des concessions sur la terminologie ? Mgr Duchesne a-t-il remarqué d'ailleurs que la fameuse expression ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν qui souleva tant de tempêtes, se trouve aussi bien dans la première lettre que dans la seconde et que Rome n'y trouve rien à redire ? »

après l'union de l'année 433, doivent être bien plutôt des objets d'admiration que des occasions de critique. — Nous allons nous en rendre compte, en étudiant la controverse nestorienne.

Le fait de l'unité d'être

Cyrille et Nestorius Nestorius n'a jamais nié la divinité du Christ : le nom de « Christ » désigne pour lui à la fois le Logos et le fils de la Vierge Mère. Mais l'évêque de Constantinople a sa manière à lui d'expliquer l'union entre le Logos et le fils de Marie. Le Logos nous est venu par Marie, à travers Marie[1] ; en réalité, elle n'a enfanté qu'un homme[2] ; Nestorius refuse à Marie le titre de Mère de Dieu, ou il ne le lui concède que dans un sens tout à fait édulcoré[3]. En face de Nestorius dont le Christ a pour ainsi dire deux personnalités, Cyrille affirme l'unicité de personne ; ce n'est pas simplement un corps fait de sa chair et de son sang qu'une mère enfante, mais elle enfante quelqu'un, une personne. Le Christ, fils de Marie, est une personne, le Logos, et par conséquent Marie doit être appelée Mère de Dieu, puisqu'elle a fourni au Logos la nature humaine. Cyrille conclut : Celui qui nie la maternité divine de Marie[4], ou, d'une manière plus générale, celui qui rejette l'ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν[5], doit logiquement admettre deux fils, deux personnes dans le Christ. Notre théologien a composé un traité tout exprès pour défendre cette doctrine de l'unicité de personne et de filiation dans le Christ[6] :

Conformément à la doctrine de la Sainte Écriture et des Pères, nous reconnaissons un seul fils et Seigneur, c'est-à-dire le Logos de Dieu le Père qui, de toute éternité, a été engendré par le Père d'une manière inexprimable et digne de Dieu, Lui qui, dans ces derniers temps, a reçu la chair pour nous de Marie... Il est un fils, un Seigneur Jésus-Christ, aussi bien avant l'Incarnation qu'après[7].

Donc, pour marcher dans la voie royale de l'orthodoxie nous disons qu'il y a deux naissances, mais un seul fils, à savoir le Logos du Père avant son Incarnation et ce même Logos après son Incarnation, qui s'est soumis à cause de nous à la naissance d'une femme selon la chair[8].

(1) Loofs, *Nestoriana*, p. 277, 21, 25.
(2) Loofs, *Nestoriana*, p. 352, 1.
(3) Loofs, *Nestoriana*, p. 272, 13.
(4) *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1205 C, et Pusey, vol. VII, p. 158, 3-5.
(5) *Lettre 4 à Nestorius, P. G. 77,* 48 B, C et Pusey, vol. VI, p. 8, 20-22.
(6) Ὅτι εἷς ὁ Χριστός, *P. G. 75,* 1253-1361 et Pusey, vol. VII, p. 334-424.
(7) *Lettre 45 à Succensus, P. G. 77,* 229 C, D.
(8) *Contre Nestorius,* liv. I. *P. G. 76,* 44 D (Pusey, vol. VI, p. 81, 10) ; cf. Liv. II, *P. G. 76,* 93 B (Pusey, vol. VI, p. 419, 24).

Le Christ est à la fois le Fils Unique et le Fils premier-né[1]. C'est le même qui est en même temps Dieu et homme[2]. Cette doctrine sur l'unicité se trouve déjà exprimée dans le premier écrit dogmatique adressé par Cyrille à Nestorius : « Le Christ ne peut pas être partagé en deux fils »[3]. « Nous l'adorons comme un seul, le Fils et Seigneur Jésus-Christ »... « Un est le Christ, Fils et Seigneur »[4]. Même avant la controverse nestorienne, Cyrille ne pensait pas autrement : « Un est notre Christ », écrivait-il dans le *Trésor*[5]. «Fidèle est le Christ qui est resté, reste et restera le même (ὁ αὐτός), hier, aujourd'hui et dans l'éternité »[6]. C'est surtout après l'union de 433 avec les Orientaux que l'évêque d'Alexandrie défend l'unité de personne dans le Christ ; car on l'accusait alors, par une interprétation erronée de sa théorie des deux natures (δύο φύσεις), d'avoir fait des concessions au Nestorianisme «diviseur». Il faut relire par exemple ses lettres à Acace ou à Euloge ; on y trouvera des passages comme celui-ci :

Les évêques orientaux reconnaissent un fils, un Christ, un Seigneur, parfait dans la divinité et parfait dans l'humanité... Ce n'est pas un autre qui a été engendré par le Père et un autre qui est né de Marie... ; le même est consubstantiel à Dieu dans la Divinité et consubstantiel à nous comme homme[7].

Le fait que, dans ses anathématismes, Cyrille revient à plusieurs reprises sur l'unité du Christ prouve l'importance qu'il attribuait à cette doctrine[8].

(1) *Sur la vraie foi, à Théodose, P. G. 76*, 1157 B (Pusey, vol. VI, p. 50, 12-13); *Sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75*, 1208 D.

(2) *Sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75*, 1224 D (τὸν αὐτὸν εἶναι συνέντες ἄνθρωπόν τε καὶ Θεόν, ἤτοι Θεὸν ἐνηνθρωπηκότα) ; *Sur saint Jean, P. G. 73*, 852 A (ἐν ταὐτῷ Θεὸς καὶ ἄνθρωπος) dans Pusey, *Sur saint Jean*, II, 54, 23 ; *Sur saint Jean, P. G. 74*, 560 D (Θεός τε ὑπάρχων ἐν ταὐτῷ, καὶ ἄνθρωπος) ; de même 701 B ; *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 416 C ; *Fragments sur l'Épître aux Hébreux, P. G. 74*, 1005 B (ὡς ἐν ἑνὶ Θεός τε ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος) ; *Sur saint Jean, P. G. 73*, 581 A (εἷς ἐξ ἀμφοῖν) dans Pusey, *Sur saint Jean*, I, 54, 25 ; de même *Sur saint Luc, P. G. 77*, 484 C, 556 B.

(3) *Lettre 4 à Nestorius, P. G. 77*, 48 C et Pusey, vol. VI, p. 8, 26-27. Il ne faut pas distinguer comme le font les Nestoriens une double filiation dans le Verbe incarné et diviser le Christ en deux personnes, le Fils par nature de Dieu et le fils de David, que le Verbe a élevé à l'adoption par son inhabitation en lui. Cf. *P. G. 75*, 1293 AB. — *Contre Nestorius, P. G. 76*, 209 B-212 A, 56 A.

(4) *Lettre 17 à Nestorius, P. G. 77*, 112 B et Pusey, vol. VI, p. 22, 7.

(5) *Trésor, P. G. 75*, 333 A.

(6) *P. G. 75*, 364 A.

(7) *Lettre 40 à Acace, P. G. 77*, 189 D ; *Lettre 44 à Euloge, P. G. 77*, 228 A.

(8) *Lettre 17, à Nestorius, P. G. 77*, 120 B sq. ; cf. 2, 3, 4, 6, 7, 8, Anath. Cf. *Explic. des 12 Anath. P. G. 76*, 296 C-312; *Apolog. pour les 12 anath. contre les Orientaux, P. G. 76*, 316-385 ; *Apolog. pour les 12 anath. à Théodose, P. G. 76*, 392 B-452 C. Les passages sur l'Unité du Christ sont innombrables. Voici les principaux : *Sur l'Adora-*

Preuve scripturaire

C'est encore sur l'Écriture Sainte et sur la Tradition que Cyrille va s'appuyer, pour prouver l'unité personnelle du Christ. Et tout d'abord sur le texte du Prologue de Saint Jean : « Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous » (I, 14). Puisque le Christ est « Dieu dans l'humanité », la Sainte Vierge, qui a enfanté le Verbe selon la chair est réellement mère du Seigneur et mère de Dieu[1]. Le fameux texte de saint Paul aux Philippiens (II, 5, 11) : « Alors qu'il était dans la forme de Dieu, il ne considéra pas comme une rapine d'être semblable à Dieu, mais il s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'esclave », constitue, pour Cyrille, une autre preuve de l'unité de personne dans le Christ. Celui qui divise le Christ ne peut pas donner de preuve de la vérité de cette assertion, puisque, selon l'enseignement paulinien, c'est celui-là même « qui était dans la forme de Dieu, qui s'est anéanti en prenant la forme d'esclave »[2].

Si l'apôtre a pu dire « Le Seigneur de gloire a été crucifié » (*I Cor.*, II, 8), c'est qu'il croyait à l'unité de personne dans le Christ. Comment, s'il n'en était pas ainsi, aurait-il pu l'appeler le « premier-né parmi les morts », celui-là même dans lequel et par lequel le Père a tout fait? (*Coloss.*, I, 18). C'est pourquoi le Seigneur Jésus, à la question « Qui est le Fils de Dieu? », répond délibérément à la première personne par un « Je » catégorique. Ailleurs, en se désignant lui-même, il affirme : « Tu l'as vu », « Celui qui te parle, c'est lui », « Celui qui me voit, voit le Père », « Moi et le Père, nous sommes un »[3]. Aussi, dans son entretien nocturne avec Nicodème, pouvait-il certifier que « Personne ne monte au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'Homme » (JEAN, III, 12-13). Il s'agit

tion en esprit et en vérité, P. G. 68, 708 B ; *Sur saint Jean, P. G. 73,* 629 B, C ; 776 B ; *Sur saint Jean, P. G. 74,* 157 A ; 300 C ; 564 B ; *Fragments sur l'Épître aux Hébreux, P. G. 74,* 1005 C ; *Dialogues sur la Trinité, P. G. 75,* 940 B ; *Contre Nestorius,* livre I, *P. G. 76,* 24 C ; 97 A ; 108 B ; 129 D ; 136 B ; 141 B ; 169 A ; 228 D ; *Dialogue contre Nestorius, P. G. 76,* 252 C ; *Sur la vraie foi, à Théodose, P. G. 76,* 1157 B ; *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1284 D ; 1340 A ; *Lettre 1 aux moines d'Égypte, P. G. 77,* 40 A ; *Lettre 18 au clergé et au peuple de Constantinople, P. G. 77,* 125 A ; *Lettre 31 à Maxim. P. G. 77,* 152 D ; *Lettre 55 sur le symbole, P. G. 77,* 301 C ; *Lettre 59 à Aristol., P. G. 77,* 324.

(1) *P. G. 76,* 257 C. *Hom. pascale* 17, *P. G. 77,* 776 D ; *Scholia sur l'Incarnation du monogène, P. G. 75,* 1391 D ; *Apologie pour les 12 chapitres contre les Orientaux, P. G. 76,* 320 B.

(2) *Lettre I aux moines d'Égypte, P. G. 77,* 24 A, B ; *Dialogues sur la Trinité, P. G. 75,* 692 D ; *Contre Nestorius,* livre 5, *P. G. 76,* 221 C ; *Hom. pascale 15, P. G. 77,* 737 C ; *Lettre 55 sur le symbole, P. G. 77,* 312 D ; 301 B, C ; *Scholia sur l'Incarnation du Monogène, P. C. 75,* 1383 B ; *Lettre 50 à Valer., P. G. 77,* 260 D ; *Sur la vraie foi, aux Reines,* II, *P. G. 76,* 1257 C ; *Apologie pour les 12 anath. contre Théodose, P. G. 76,* 440 C.

(3) *Sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75,* 1225 D (PUSEY, vol. VII, p. 91).

du Fils de l'homme, né de la femme. Comment admettre qu'il est descendu du ciel, sans affirmer par là même l'unité de personne dans le Christ[1]? L'invisible ne s'est fait visible que dans l'Incarnation ; et c'est en ce sens qu'il a déjà été vu et annoncé par les Prophètes[2]. Celui que Thomas a reconnu comme son Seigneur et comme son Dieu est identiquement le même être que celui que l'on pouvait voir et toucher ; et c'est lui-même en personne, qui a été cloué à la croix[3].

Même affirmation de l'unité de personne, dans les paroles de Jean-Baptiste, au Jourdain ; en montrant le Christ, le précurseur s'écrie : « Celui qui vient après moi est passé devant moi, parce qu'il était avant moi » (JEAN, I, 15). Et encore : « Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui ôte le péché du monde. C'est de lui que j'ai dit : Un homme vient après moi qui est passé devant moi, parce qu'il était avant moi » (JEAN, I, 29-30)[4]. Le Christ est Celui qui était hier, qui est aujourd'hui et sera dans l'éternité[5]. Il est celui qui peut dire de lui-même : « Avant qu'Abraham fut, je suis » (JEAN, VIII, 58). Saint Pierre a témoigné non seulement en faveur de la divinité du Christ, mais aussi en faveur de l'unité de personne. Notre-Seigneur ne lui a pas demandé : « Que pensez-vous du Logos, mais que pensez-vous du Fils de l'homme »? Pierre lui répondit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ». Et Jésus, de ratifier cette confession en disant qu'elle était une révélation du Père céleste[6] ; ailleurs, dans sa conversation avec l'aveugle-né, il fait bien voir qu'en lui ne doivent point être séparés le Dieu et l'homme[7].

Preuve patristique L'évêque d'Alexandrie, passant de l'étude de l'Écriture Sainte à celle de la *Tradition Patristique*, trouve toujours le même enseignement sur l'unité de personne. Voici par exemple ce qu'écrit Atticus, évêque de Constantinople : « Celui qui était sans la chair, est devenu chair à cause de toi. Le Logos est devenu chair. Celui qui, à cause de sa nature incorporelle, ne pouvait être touché, peut maintenant

(1) *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1316 B ; *Contre Nestorius,* liv. III, *P. G. 76,* 137 B ; *Sur saint Jean, P. G. 73,* 249 C, D ; *Sur saint Jean, P. G. 73,* 601 A.

(2) Cf. *Ps.* 49, 3, *Hb.* III, 3 ; *Contre Nestorius,* livre V, *P. G. 76,* 241 A, B et PUSEY, vol. VI, p. 234.

(3) *Contre Nestorius,* liv. V, *P. G. 76,* 241 B ; *Sur saint Jean, P. G. 74,* 736 A.

(4) *Contre Nestorius,* liv. III, *P. G. 76,* 136 C, D ; *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1312 B ; *Fragments sur les Actes des Apôtres, P. G. 74,* 768 C, D.

(5) *Contre Nestorius,* livre IV, *P. G. 76,* 177 B.

(6) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 649 A.

(7) *Scholia sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75,* 1408 A. (PUSEY, vol. VI, p. 571, 12-13) ; *Contre Nestorius,* liv. II, *P. G. 76,* 105 A ; *Sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75,* 1236 C, D.

être touché ». Même déposition est faite par Jules, évêque de Rome : « Le Fils de Dieu n'a pas pris un homme, en sorte que quelqu'un d'autre existerait à côté de lui ; mais alors qu'il était Dieu parfait, il est devenu en même temps homme parfait »[1]. Cyrille, d'ailleurs, n'a point besoin d'alléguer les témoignages d'un évêque de Rome ou d'un évêque de Constantinople ; il peut se prévaloir de l'autorité d'Athanase son plus illustre prédécesseur sur le siège épiscopal d'Alexandrie. « Dans un seul et même être se fait l'union de deux éléments différents dans leur essence, à savoir la divinité et l'humanité. De ces deux éléments, il n'y a qu'un seul Christ »[2].

Si l'on considère l'ensemble des passages de l'Écriture Sainte et de la Tradition, on est obligé d'admettre, nous dit Cyrille, un mode spécial d'union dans le Christ.

Critique de Nestorius

Il ne faut pas seulement dire que le Logos a « habité » dans le Fils de Marie, comme Nestorius l'affirme[3]. L'union ne consiste pas dans une union purement extérieure et morale ; le Christ n'est pas seulement un Christ « porteur de Dieu » ou un « homme sanctifié par Dieu », semblable à ceux qui ont été faits participants de la nature divine par la grâce. Une réalité infiniment plus grande est exigée par les textes : le Christ est véritablement Dieu, apparu sous forme humaine. Saint Paul exprime cette vérité quand il écrit : « Lorsque la plénitude des temps est venue, alors Dieu envoya son Fils né de la femme »[4]. Il est Dieu fait chair ; il s'agit donc d'une union tout ce qu'il y a de plus intérieure[5]. Le Logos n'est pas descendu de Dieu dans un homme, comme la grâce du Saint-Esprit est descendue dans le cœur des saints Prophètes, mais Il est devenu lui-même chair, c'est-à-dire homme »[6]. Le commentaire du texte de l'*Epître aux Hébreux*, ch. I, 7-9, fournit à notre auteur l'occasion de préciser la différence qu'il y a entre le Christ et les prophètes[7]. Il fait remarquer que même en ne tenant compte que des noms donnés au Christ, il ne peut-être question d'une simple « habitation ». Si les adversaires se représentent l'union comme ne commençant qu'après

(1) *Apologie pour les 12 anath. contre les Orientaux, P. G. 76*, 544 A et Pusey, vol. VII, p. 306, 10.

(2) *Hom. pasc. 8, P. G. 77*, 572 A.

(3) *Explication des 12 anath. P. G. 76*, 304 C ; *Sur la vraie foi, à Théodose, P. G. 76*, 1169 A ; *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1220 A ; *Sur saint Jean, P. G. 74*, 557 D ; *Lettre 45 à Succensus, P. G. 77*, 236 A ; *Hom. pasc. 12, P. G. 77*, 664 A.

(4) *Gal.*, IV, 4-5, *Lettre 1 aux moines d'Égypte, P. G. 77*, 28 D.

(5) *Hom. pasc. 17, P. G. 77*, 776 A.

(6) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 629 B, C et Pusey, *Sur saint Jean*, I, 577, 6 sq. ; *Explic. des 12 anath., P. G. 76*, 304 B ; *Scholia sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75*, 1394 A.

(7) *Marie est mère de Dieu, P. G. 76*, 264 D.

la naissance du Christ, il faudrait dire que celui-ci n'aurait été « oint » qu'après sa naissance ; dans ce cas, la Sainte Vierge ne serait pas plus mère du Christ que mère de Dieu[1]. Après sa naissance, une nouvelle union véritable ne peut plus se réaliser[2]. Pour qu'elle existe, il ne suffit pas que deux êtres soient rapprochés dans une même dignité et reçoivent les mêmes honneurs. Pierre et Jean étaient des saints et des apôtres ; tous deux avaient été élevés au même honneur et avaient reçu le même pouvoir, la même grâce, du Christ et du Saint-Esprit. Comme aux autres apôtres, le Christ avait dit : « Vous êtes la lumière du monde » (MATTH., V, 14). Faut-il, pour autant, les considérer comme un seul homme?[3]. Si l'Incarnation se réduit simplement à ce fait que le Logos a habité dans le Fils de Marie, il faudrait en conclure que l'Incarnation ne convient pas seulement au Christ. Dans ce cas, le Logos se serait fait homme bien souvent, et non seulement le Logos, mais même le Père et le Fils ; car les trois personnes de la Trinité habitent dans tous les Justes (*II. Cor.*, VI, 16 ; JEAN, XIV, 23 ; *Hébreux*, III, 16)[4].

Pour le même motif, il ne convient pas d'appeler Élisabeth, mère du Saint-Esprit, bien que Jean son fils ait été rempli du Saint-Esprit, avant sa naissance. Autre chose est la participation à la grâce et autre chose l'Incarnation[5]. Saint Pierre s'écrie : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (MATTH., XVI, 13-16) ; il ne dit pas : « Le Fils est en toi »[6]. Rappelons-nous le témoignage de Dieu le Père, au baptême de Jésus : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis toutes mes complaisances » (MATTH., III, 17). Il n'est pas simplement ici question du Verbe, mais de la seconde personne de la Trinité dans son union avec la chair. Et il n'a pas dit : « En celui-ci est mon fils », mais « Celui-ci est mon fils », désignant par « celui-ci », celui qui est avec la chair[7]. Quand saint Paul écrit que la plénitude de la divinité habite dans le Christ, il ne veut pas parler d'une simple participation, d'un simple don de la grâce, mais d'une habitation corporelle, d'une union substantielle[8]. Même affirmation

(1) *Marie est mère de Dieu, P. G. 76,* 265 B.
(2) *P. G. 76,* 265 C.
(3) *Contre Nestorius,* liv. II, *P. G. 76,* 65 B sq. (PUSEY, vol. VI, p. 98).
(4) *Contre Nestorius,* liv. II, *P. G. 76,* 52 D sq. ; *Scholia sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 76,* 1395 C.
(5) *Contre Nestorius,* liv. I, *P. G. 76,* 40 D sq.
(6) *Hom. pasc. 8, P. G. 77,* 576 A.
(7) *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1312 C, D.
(8) Σωματικῶς, ὅ ἐστι οὐσιωδῶς *(Sur la vraie foi, aux Reines), P. G. 76,* 1364 A; *Scholia sur l'Incarnation du Monogène, P. G.* 75, 1398 A, B. Sur les différents sens de : σωματικῶς, chez Cyrille, voir les références indiquées dans notre table des mots grecs à la fin de ce volume. En ce qui concerne l'usage de ce mot dans l'exposé de la doctrine eucharistique, cf. H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum, L'Eucharistie et l'Église au moyen âge,* chez Aubier, note D, corporaliter et σωματικῶς, p. 362.

dans Isaïe (ch. 45, 14) ; en parlant prophétiquement du Christ, il écrit : « En toi est Dieu », mais il s'empresse d'ajouter : « et il n'y a pas d'autre Dieu que toi », comme pour souligner l'unité de l'être[1]. Le Christ n'est pas seulement un instrument de Dieu, comme Moïse ; il était Dieu lui-même et David ne s'est pas trompé lorsqu'il a chanté sa divinité dans les psaumes[2]. D'après ce que nous venons de voir, le Logos et le Fils de Marie sont donc un seul et même être, une seule et même personne.

Cyrille sait bien que ses adversaires parlent aussi d'un Verbe devenu homme. Mais cela ne peut se faire que si le Verbe lui-même s'est fait chair, c'est-à-dire s'il a fait sien un corps terrestre par l'union la plus intime possible. Cette union-là, véritable, hypostatique, est absolument nécessaire pour la vraie foi[3]. Le Fils unique est devenu homme, non pas, comme Nestorius l'affirme par une simple liaison (κατὰ συνάφειαν ἁπλῶς) ; mais par une union réelle et véritable (καθ' ἕνωσιν ἀληθῆ) ; il n'y a pas d'autre manière de se représenter l'unité du Christ[4]. Le mot συνάφεια ne signifie qu'une égalité d'honneur et de dénomination[5] ; Cyrille ne l'emploie qu'une seule fois pour désigner l'union dans le Christ ; d'ailleurs ce passage se trouve dans un traité écrit avant la controverse nestorienne[6] et le mot συνάφεια se trouve rapproché de l'expression καθ' ἕνωσιν.

Terminologie christologique cyrillienne

Mode d'union

L'union de la nature divine et de la nature humaine doit être une union véritable ; il ne s'agit pas seulement d'une communauté de nom, de dignité, d'autorité, d'une convergence des volontés[7]. Cette union entre Dieu et l'humanité dans le Christ est désignée par des expressions telles que : σύνοδος, σύμβασις, συνδρομή, ἀνάληψις, πρόσληψις et même ἐνοίκησις et κατοίκησις. Les deux dernières sont

(1) *Contre Nestorius*, liv. III, *P. G. 76*, 113 A, B (Pusey, vol. VI, p. 134).

(2) Cf. *Ps.* 88, 7 ; *Lettre première aux moines d'Égypte*, *P. G. 77*, 32 B, 33 B.

(3) *Contre Nestorius*, liv. I, *P. G. 76*, 17 B et Pusey, vol. VI, p. 60, 6.

(4) *Contre Nestorius*, liv. II, *P. G. 76*, 60 D et Pusey, vol. VI, p. 94, 5 sq.

(5) *Contre Nestorius*, liv. II, *P. G. 76*, 65 C ; 89 D ; liv. III, 117 B ; *Lettre 17 à Nestorius*, *P. G. 77*, 112 B, C ; *Apolog. pour les 12 Anath. contre Théodose*, *P. G. 16*, 405 C ; *Scholia sur l'Incarnation du Monogène*, *P. G. 75*, 1385 A ; *Explication des 12 anath.*, *P. G. 76*, 300 C, D ; cf. *11e anath.*, *P. G. 76*, 312 A, B ; 372 B sq. ; 448 B sq. ; Ehrhard, *Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift*, p. 409.

(6) *Dialogue sur la Trinité*, *P. G. 75*, 1032 D.

(7) Aux textes déjà cités dans l'avant-dernière note, ajouter : *Contre Nestorius*, liv. II, *P. G. 76*, 60 D ; *Lettre 4 à Nestorius*, *P. G. 77*, 45 C ; *3e anathématisme*, *P. G. 77*, 120 C, *Contre Nestorius*, liv. II, *P. G. 76*, 64 B ; liv. III, 136 B ; *Défense des 12 anath. contre Théodose*, *P. G. 76*, 428 A ; *Contre ceux qui ne veulent pas admettre que Marie est mère de Dieu*, *P. G. 76*, 265 C.

rarement employées par Cyrille ; car elles rendent un son quelque peu nestorien[1]. Il se sert surtout de l'expression ἕνωσις[2] ou ἑνότης. Souvent des épithètes ou des formules viennent préciser sa pensée ; elles sont difficiles à traduire en français ; car le vocabulaire technique n'était pas encore formé. Il s'agit d'une union véritable, réelle, intime, physique, d'une union selon la vérité[3].

Notre docteur accumule les adjectifs pour exprimer l'intimité, l'intériorité, la rigueur absolue de cette union ; elle est, nous dit-il, indissoluble, mystique, merveilleuse, inexprimable, elle surpasse toute expérience, toute pensée humaine : ἄφραστος, ἀπόῤῥητος παντελῶς, ἀῤῥήτως, ἀπερινόητος, ἀποῤῥήτως καὶ ὑπὲρ νοῦν, ἀδιάσπαστος, ἀδιαιρέτως, ἐξαιρέτως, μυστική, παραδόξως. Saint Cyrille est le premier à avoir employé l'expression ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν. L'union « selon l'hypostase » s'oppose avant tout à l'interprétation nestorienne, à l'union purement extrinsèque, à l'union exclusivement morale; elle exprime une union véritable, réelle, substantielle. L'idée fondamentale qui se retrouve dans les écrits cyrilliens est celle-ci : la Sainte Vierge a enfanté le Verbe uni à la chair[4].

Nous saisirons mieux encore la pensée de Cyrille sur l'unité d'être, en

(1) Cf. Rehrmann, *Die Christologie des hl. Cyrillus*, p. 302 sq. et Ehrhard, *Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift*, p. 203 sq.

(2) Anath. 4 et 5 ; *Lettre 17 à Nestorius, P. G. 77*, 120 C ; *Lettre 1 aux moines d'Égypte, P. G. 77*, 28 D ; *Homélie pascale 17, P. G. 77*, 776 A ; *Lettre 40 à Acace, P. G. 77*, 192 D ; *Lettre 44 à Euloge, P. G. 77*, 225 D ; *Contre Nestorius*, liv. II, *P. G. 76*, 60 D.

(3) Ἕνωσις ἀληθής, *Contre Nestorius* liv. II *P. G. 76*, 60 D ; 64 B ; 65 A ; 89 D ; liv. III, 136 B, 157 C ; liv. IV, 192 A ; *Contre ceux qui ne veulent pas admettre que Marie est mère de Dieu, P. G. 76*, 265 C ; *Défense des 12 anath. contre Théodose, P. G. 76*, 445 B ; 428 A ; *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1220 B ; *Sur l'épître aux Hébreux, P. G. 74*, 965 A ; *Défense des 12 anath., contre les Orientaux, P. G. 76*, 332 A., Ἕνωσις κατὰ φύσιν, *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1220 B ; *Contre Nestorius*, liv. II, *P. G. 76*, 65 A. — Ἕνωσις κατ' οὐσίαν, *Fragments dogmatiques, P. G. 76*, 1453 B. — Ἑνότης ἀληθινή, *Sur saint Luc, P. G. 72*, 484 B ; *Lettre 4 à Nestorius, P. G. 77*, 45 C. — Ἑνωθεὶς κατ' ἀλήθειαν, *Défense des 12 anathématismes contre Théodose, P. G. 76*, 396 D ; *Contre Nestorius*, liv. IV, *P. G. 76*, 172 C. — Πρὸς ἑνότητα συνδρομή, *Lettre 4 à Nestorius, P. G. 77*, 45 C ; *Contre Nestorius*, liv. II, *P. G. 76*, 109 C ; *Dialogues sur la Trinité, P. G. 75*, 693 B ; *Sur l'Épître aux Hébreux, P. G. 74*, 1005 C ; *Sur saint Luc, P. G. 72*, 484 C. — Ἑνότης κατὰ σύνθεσιν, *Scholia sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75*, 1388 A et Pusey, vol. VI, p. 530, 12 ; ἕνωσις φυσική, *3e anath., P. G. 77*, 120 C ; *Explication des 12 anath. P. G. 76*, 300 C (καθ' ἕνωσιν φυσικὴν τουτέστιν ἀληθῆ) ; *Défense des 12 chapitres contre Théodose, P. G. 76*, 405 C ; *Défense des 12 chapitres contre les Orientaux, P. G. 76*, 332 B (εἰ δὲ δὴ λέγοιμεν φυσικὴν τὴν ἕνωσιν, τὴν ἀληθῆ φαμεν). Ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν. *Contre Nestorius*, liv. I, *P. G. 76*, 16 C ; 40 B ; liv. II, 84 D ; liv. III, 157 A ; *Lettre 17 à Nestorius, P. G. 77*, 112 C ; *sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1248 D ; 1265 D ; *Sur l'Épître aux Hébreux, P. G. 74*, 1004 A.

(4) *Lettre I aux moines d'Égypte, P. G. 77*, 28 B ; *Homélie pascale 17, P. G. 77*, 777 C.

étudiant minutieusement le sens qu'il donne aux mots φύσις, ὑπόστασις, οὐσία, πρόσωπον et en notant les expressions dont il se sert pour parler de la nature humaine dans le Christ.

Physis, hypostase et prosôpon Les historiens modernes, tels que M. Loofs, Mgr Duchesne, Rehrmann[1], reconnaissent d'ordinaire à la suite des écrivains anciens, comme Isidore de Péluse, par exemple[2], que Cyrille d'Alexandrie n'a pas une terminologie christologique uniforme. Denys Petau qui a consacré un livre entier de son *De Incarnatione* à défendre notre docteur contre les attaques du calviniste Bruguier a noté que φύσις et ὑποστάσις étaient employés dans des sens assez différents.

Les conclusions de Petau peuvent être condensées dans ces trois affirmations qu'il est aisé de prouver avec lui par des textes précis :

1° Φύσις n'a pas toujours le sens de ὑπόστασις ; φύσις est quelquefois synonyme de οὐσία, essence spécifique et est appliqué par Cyrille à la nature humaine du Christ.

2° Φύσις et ὑπόστασις ont souvent une signification distincte de πρόσωπον ; ils indiquent la nature concrète considérée comme chose existante, comme *réalité*, abstraction faite du mode de subsistance. Cyrille applique le mot ὑπόστασις à la nature humaine du Christ. Il y a lieu d'étudier à ce propos la formule ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν.

3° Φύσις et ὑπόστασις sont parfois synonymes de πρόσωπον et désignent l'individu subsistant en lui-même. En ce sens, Cyrille se servira de la formule : une seule nature incarnée de Dieu le Verbe.

1re proposition Examinons les textes cyrilliens qui justifient *la première proposition*, c'est-à-dire ceux où le terme φύσις est appliqué à la nature humaine du Christ.

Voici que maintenant le Verbe apparaît à la face de Dieu dans un état nouveau. Il n'est plus simplement Verbe et incorporel, comme il était au commencement, mais il est dans la forme et la nature qui est la nôtre ἀλλ'ἐν μορφῇ τε καὶ φύσει τῇ καθ' ἡμᾶς.

(1) Loofs, *Leontius von Byzanz*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. III, 1887, p. 43, 46, 48. — Cf. art. *Christologie* du même auteur dans *Realencyclopædie für protestantische Theologie*, t. IV, p. 50. — Rehrmann, *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alex. systematisch dargestellt*, Hildesheim, 1902, p. 289, 318 sq. — Mgr Duchesne, *Hre ancienne de l'Église*, t. III, p. 405. — Sur l'histoire du mot ὑπόστασις, cf. Erdin, *Das Wort Hypostasis*, Herder, 1939.

(2) Isidore de Péluse trouve certaines contradictions apparentes dans les écrits de Cyrille et lui en fait des remontrances qui semblent exagérées : Χρὴ σε, θαυμάσιε, ἄπρεπτον μένειν ἀεὶ...... οὔτε σεαυτῷ ἐναντίον φαινόμενον. Εἰ γὰρ τὰ νῦν γεγραμμένα σοι τοῖς προτέροις ἀντεξετάσειας, ἢ κολακείας φανήσῃ ὑπεύθυνος, ἢ εὐχερειάς διάκονος. *Ep.* 324, *P. G. 78*, 369 C.

Nous affirmons, en effet, que c'est dans cet état qu'il se montre maintenant, et qu'il amène sous les regards de Dieu le Père la nature de l'homme, τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν, qui cependant était détournée de lui à cause de la transgression en Adam[1].

Comme la nature de l'homme était incapable de détruire la mort, le Verbe de Dieu, source de vie, s'est revêtu de la nature soumise à la mort, c'est-à-dire de notre nature, de la nature humaine, τὴν θανάτῳ κάτοχον ἠμπέσχετο φύσιν, τοῦτ' ἔστι τὴν καθ' ἡμᾶς, ἤγουν τὴν ἀνθρωπίνην[2].

Celui qui s'est anéanti attend l'appel du Père qui l'investit du sacerdoce, dignité qui ne convient pas à sa nature, mais bien à la nôtre, c'est-à-dire à la *nature humaine*, τοῦτ' ἔστι τῇ ἀνθρωπίνῃ dont il est devenu participant[3].

Votre Excellence a parlé de la passion du Sauveur avec beaucoup de justesse et d'intelligence, lorsqu'elle a affirmé que le Fils unique de Dieu n'a pas souffert dans sa propre nature, en tant que Dieu, les douleurs du corps, mais qu'il les a endurées par sa nature terrestre, τῇ χοϊκῇ φύσει[4].

Il a subi la mort selon la loi de la chair et dans notre nature ὁ φύσει τῇ καθ' ἡμᾶς τεθνηκώς[5].

Puisque l'Écriture inspirée déclare que le Christ a souffert par la chair, il vaut mieux que nous nous en tenions à ce langage que de dire qu'Il a souffert par la nature de l'humanité, τῇ φύσει τῆς ἀνθρωπότητος. Cette façon de parler toutefois ne déformerait pas le sens du mystère si certains n'en faisaient un mauvais usage[6].

Dans la christologie cyrillienne, le mot φύσις est donc assez souvent appliqué à la nature humaine du Christ ; il est synonyme de οὐσία et désigne l'essence spécifique tout comme les expressions ὁ λόγος τοῦ πῶς εἶναι et ποιότης φυσική. Sous la plume de Cyrille, on trouve des expressions comme celle-ci : μὴ φύσις ἡ αὐτὴ σαρκός τε καί θεότητος[7]. Notre docteur dit aussi bien et plus souvent : ἑτεροῖα κατὰ τὴν φύσιν, θεότης τε καὶ σάρξ[8], que ἕτερα κατά τὸν τοῦ πῶς εἶναι λόγου[9], ou : ἐν ποιότητι φυσικῇ.

(1) *Exposé sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1400 BC.

(2) *Exposé sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1376 AB. Cf. plus bas, *ibidem, P. G. 76,* 1409 : Bien que le Verbe monogène de Dieu soit vie par nature, cependant parce qu'il a revêtu un corps mortel, ἐπειδὴ δὲ τῷ θανάτῳ κάτοχον ἠμπέσχετο σῶμα, par un effet de la bonté de Dieu, il goûta pour tous les hommes la mort par sa propre chair.

(3) *Exposé sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1388 A. Un peu plus haut, dans le même écrit, col. 1360 C, on lit encore : τῆς ἑνωθείσης αὐτῷ φύσεως, δῆλον ὅτι τῆς ἀνθρωπίνης.

(4) *Deuxième lettre à Succensus, P. G. 77,* 244 B. Le mot « nature » est aussi appliqué ici à la nature divine.

(5) *Exposé de la vraie foi, à Théodose, P. G. 76,* 1200 A.

(6) *Deuxième lettre à Succensus, P. G. 77,* 245 B.

(7) *Exposé sur la vraie foi, à Théodose, P. G. 76,* 1141 B. Cf. *Défense des anath. contre les Orientaux, P. G. 76,* 329 : ἑτέρα κατὰ φύσιν ἰδίαν ἡ σάρξ .....ἕτερος κατὰ τὸν τῆς ἰδίας φύσεως λόγον ὁ Μονογενής.

(8) *Contre Nestorius, P. G. 76,* 64 A.

(9) *Contre Nestorius, P. G. 76,* 85 A. Dans le même tome, col. 89 B, on lit : κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον.

Il n'est pas étonnant que notre docteur ait proclamé dans le sens chalcédonien « deux natures après l'union », aussi bien avant qu'après sa controverse avec les Orientaux. Voici quelques passages :

Les natures qui se sont rapprochées pour former une unité véritable sont, il est vrai, différentes ; mais des deux résulte un seul Fils et Christ, non que la différence des natures ait été supprimée par suite de l'union, mais parce que la divinité et l'humanité, unies d'une manière ineffable, constituent l'unique Fils et Seigneur Jésus-Christ[1].

Notre docteur n'interdit pas de *distinguer* deux natures après l'union, mais seulement de les séparer l'une de l'autre, de manière à en faire deux sujets[2].

Un passage plus explicite encore se trouve dans les *Scholies sur l'Incarnation*.

Il ne faut donc pas diviser l'unique Seigneur Jésus-Christ en homme à part et en Dieu à part, mais nous disons qu'il n'y a qu'un seul Jésus-Christ, tout en sachant la différence des natures et en les maintenant l'une et l'autre sans confusion[3].

Dans cette manière de s'exprimer, y a-t-il vraiment un souci de diplomatie? En maintenant deux natures sans confusion après l'union, notre théologien parle son langage naturel qui commençait à être la façon courante de s'exprimer. S'il tint un autre langage, sans d'ailleurs abandonner le premier, il y a été contraint par la nécessité de réfuter une erreur subtile.

(1) *Lettre de Cyrille à Nestorius (Ep. 4), P. G. 77,* 45 C.

(2) *Deuxième lettre à Nestorius.* Après avoir affirmé que l'humanité et la divinité sont autres en essence, κατὰ τὸν τοῦ πῶς εἶναι λόγον, il ajoute : ὁ τῆς ἑνώσεως λόγος οὐκ ἀγνοεῖ μὲν τὴν διαφορὰν, ἐξίστησι δὲ τὴν διαίρεσιν, οὐ συγχέων ἢ ἀνακρινῶν τὰς φύσεις. *P. G. 76,* 85 B. — A Euloge de Constantinople, Cyrille déclare que l'on a blâmé Nestorius non pas pour avoir dit *deux natures,* mais pour les avoir séparées de manière à détruire la véritable ἕνωσις. *P. G. 77,* 225 A.

(3) Οὐ διοριστέον οὖν ἄρα τὸν ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, εἰς ἰδικῶς ἄνθρωπον, καὶ εἰς Θεὸν ἰδικῶς, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Ἰησοῦν Χριστόν φάμεν εἶναι, τὴν τῶν φύσεων εἰδότες διαφορὰν, καὶ ἀσυγχύτους ἀλλήλαις τηροῦντες αὐτάς, *P. G. 75,* 1385 C. *Les Scholies sur l'Incarnation du Monogène,* Περὶ τὴς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς, *P. G. 75,* 1369-1472 et *Pusey,* p. 489 sq. est communément regardé comme l'un des premiers qui aient paru après l'ouverture de la controverse nestorienne. Cf. Garnier, dans *P. G. 75,* 1363 sq. Il semble avoir pour but d'expliquer aux fidèles les termes qu'il était le plus nécessaire de bien comprendre. Les *Scholies* sont un des ouvrages les plus fréquemment cités par les Anciens. Théodoret en donne des extraits dans son *Eranistes, P. G. 83,* 212 sq. — L. Saltet, s'est demandé (Cf. *Les sources de l'Éranistès de Théodoret,* dans la *Revue d'hist. eccl.,* Louvain, avril 1905, p. 301) si « cet ouvrage de saint Cyrille, antérieur aux *anathématismes* n'avait pas joué un rôle important dans la concertation théologique qui a eu lieu à Chalcédoine entre Romains, Antiochiens et Alexandrins ».

2e proposition

Examinons maintenant la *deuxième proposition* formulée plus haut et les textes qui la concernent, c'est-à-dire ceux où le mot ὑπόστασις est appliqué, par Cyrille, à la nature humaine du Christ.

C'est une erreur de croire que d'après Cyrille, le Verbe se serait uni la nature humaine en général et non une nature concrète et individualisée[1]. La φύσις, assumée par le Verbe, est une nature réelle, une hypostase, ὑπόστασις. D. Petau a très justement remarqué que le sens de ce dernier mot chez notre auteur est loin d'être toujours identique à celui de πρόσωπον; par opposition à de pures abstractions ou à des apparences sans consistance, ce vocable, signifie directement une réalité existante, mais sans déterminer le mode d'existence. « Ce qui n'a pas d'hypostase écrit Cyrille dans son *Exposé de la vraie foi*, adressé à Théodose, équivaut au néant et n'est absolument rien »[2].

Théodoret disait indifféremment deux natures ou deux hypostases, φύσεις ἤγουν ὑποστάσεις, pour désigner les deux natures du Christ; elles sont l'une et l'autre des réalités concrètes[3]. En défendant contre l'évêque de Cyr ses anathématismes, l'évêque d'Alexandrie fait sien ce vocabulaire et déclare que la forme de Dieu et celle du serviteur n'ont pas été unies sans les hypostases[4], à savoir ce qui en constitue la réalité.

Puisqu'il affirme que la forme d'esclave a été prise par la forme de Dieu, qu'il vienne nous dire si ce sont les formes seules considérées en elles-mêmes qui se sont unies sans les hypostases. Mais, à mon avis, il va se combattre ici lui-même. Ce ne sont pas, en effet, de simples simulacres sans consistance, ἀνυπόστατοι ὁμοιότητες, des formes qui se sont rencontrées pour former l'union de l'Incarnation καθ' ἕνωσιν οἰκονομικὴν, mais il y a concours de réalités, c'est-à-dire d'hypostases, ἀλλὰ πραγμάτων ἤγουν ὑποστάσεων γέγονε σύνοδος, comme l'exige la foi en la réalité de l'Incarnation[5].

Dans ce passage ὑποστάσις ne peut avoir le sens de πρόσωπον, mais signifie une réalité, comme l'indique d'ailleurs le mot πραγμάτων donné comme synonyme de ὑποστάσεων. Cyrille qui reproche à Nestorius l'union des prosôpons, ἕνωσις προσώπων[6] ne pouvait pas dire « πρόσωπον γέγονε σύνοδος » mais il écrit « ὑποστάσεων ἢ φύσεων σύνοδος ». L'évêque d'Alexandrie a donc appliqué à la nature humaine du Christ non seulement le terme de φύσις mais encore celui de ὑπόστασις. C'est une erreur

(1) Nous avons spécialement étudié cette question pp. 263, 320, 435.

(2) Τὸ μὴ ὑφεστὼς, ἐν ἴσῳ τῷ μηδενὶ, μᾶλλον δὲ παντελῶς οὐδέν. *Exposé sur la vraie foi, à Théodose*, 13. *P. G. 76*, 1153 B.

(3) Δύο δὲ τὰς ἑνωθεῖσας ὑποστάσεις εἴτουν φύσεις, λέγειν οὐκ ἄτοπον, ἀλλὰ κατ' αἰτίαν ἀκόλουθον. *Déf. des anath. contre Théodoret, P. G. 76*, 404 B.

(4) *Défense des anathématismes contre Théodoret, P. G. 76*, 401 A. Cet ouvrage se trouve dans *Pusey*, p. 382-498.

(5) *Défense des anath. contre Théodoret, P. G. 76*, 396 C.

(6) Voir par exemple, *P. G. 77*, 48 C, 65 B.

que de lui attribuer l'idée d'une nature humaine *anhypostatique*, φύσις ἀνυπόστατος, à moins que l'on ne veuille dire simplement qu'il n'y a pas de personne humaine assumant la nature humaine du Christ[1].

Je voudrais bien savoir si Théodoret enseigne une union véritable du Verbe avec l'humanité... ou si lui aussi partage l'opinion de certains autres, qui parlent d'adhésion par relation d'une forme d'esclave anhypostatique à une forme divine enhypostatique[2].

Une nature anhypostatique, au sens où Cyrille entend ce mot dans ce passage serait une nature irréelle, une pure abstraction. Si l'on entendait par nature humaine anhypostatique une nature humaine individuelle privée de subsistance propre et de personnalité et s'appuyant pour subsister sur l'unique hypostase ou personne du Verbe, sans doute, l'évêque d'Alexandrie ne ferait aucune difficulté pour admettre cette expression.

Mais voici une autre expression dont nous avons parlé plus haut et qui doit maintenant attirer notre attention, parce qu'elle se rattache à la deuxième proposition que nous avons formulée : il s'agit de l'ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν. Cyrille avoue l'avoir forgée tout exprès pour réfuter son adversaire Nestorius[3]. D'après ses propres explications, l'union selon l'hypostase signifierait union vraie, véritable, réelle, consistante κατά ἀλήθειαν[4]. Ὑπόστασις, ici encore, n'est donc pas pris dans le sens de πρόσωπον, mais dans le sens de réalité, πρᾶγμα. La formule cyrillienne ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν ne signifie donc pas directement *union hypostatique* au sens où on l'a entendue depuis, c'est-à-dire *union dans la personne*. Indirectement, on peut la ramener à cette signification, l'union véritable étant en fait celle de la divinité et de l'humanité réalisée dans la personne du Verbe.

Nestorius opérait l'unification dans l'ordre des relations morales entre personnes, ἕνωσις ou ἑνότης προσώπων et aboutissait à un prosopon unique, le « prosopon d'union », mais cette unité n'était que factice et apparente. Cyrille parle d'ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν pour marquer fortement la vérité, la réalité, la consistance de cette union, de cette réduction à l'unité.

(1) Plus tard, les Pères grecs diront que la nature humaine du Christ est ἐνυπόστασις, c'est-à-dire qu'elle existe dans l'hypostase ou personne du Verbe. — Cf. à la fin du présent volume, p. 511, *Note E*, Destin de la doctrine christologique de saint Cyrille.

(2) Κατὰ συνάφειαν σχετικὴν δουλοπρεποῦς καὶ ἀνυποστάτου μορφῆς πρὸς ἐνυπόστατον καὶ θεῖαν μορφήν. *P. G. 76*, 397 B C.

(3) *P. G. 76*, 400-401.

(4) Cf. par exemple, *Défense des anath. contre les Orientaux, P. G. 76*, 332 B ; *Défense des anath. contre Théodoret, P. G. 76*, 401.

3e proposition Dans la *troisième proposition* que nous avons un peu plus haut formulée sur la terminologie christologique de Cyrille, nous avancions que φύσις et ὑπόστασις sont parfois synonymes de πρόσωπον et désignent l'être doué d'une existence propre et indépendante, l'individu, la personne. Cyrille a la vision nette que toute φύσις, toute ὑπόστασις devient une personne par le fait qu'elle existe d'une existence propre et séparée et que par conséquent les deux natures ou hypostases du système nestorien sont deux personnes. Dans les passages où faisant allusion à la christologie de l'évêque de Constantinople, il parle de natures ou d'hypostases séparées, les termes φύσις et ὑπόστασις sont synonymes de πρόσωπον.

De même que deux dignitaires de rang égal ne sont pas considérés comme un seul individu, mais qu'ils sont deux en toute vérité, de même celui qui est uni à un autre selon la dignité, les natures ou hypostases demeurant séparées, διῃρημένων τῶν φύσεων ἤγουν ὑποστάσεων, ne saurait constituer un seul être (avec l'autre) ; ils sont nécessairement deux[1].

Que ceux qui divisent l'unique Christ et Fils en deux fils, et déclarent que l'homme a adhéré à Dieu selon la seule égalité de dignité et de pouvoir, les natures restant séparées, que ceux-là nous disent en la mort de qui ils ont été baptisés[2].

Le Christ étant un seul sujet, un seul individu, il ne peut y avoir en lui qu'une seule φύσις, une seule ὑπόστασις existant d'une manière indépendante ; cette unique nature ou hypostase ne peut être que celle du Verbe divin, puisqu'elle a toujours existé et toujours immuable en elle-même. La formule μία φύσις (ou ὑπόστασις) τοῦ θεοῦ Λόγου désigne donc la nature concrète, l'hypostase indépendante, la personne du Verbe, le Verbe lui-même[3].

Plusieurs passages montrent que, quand il s'agit du Verbe, les trois termes φύσις, ὑπόστασίς, πρόσωπον se trouvent être synonymes. Rien de surprenant d'ailleurs dans le fait de cette synonymie puisque dans la réalité, tout être individuel, simple ou composé, est à la fois nature ou essence, hypostase ou réalité, suppôt ou personne[4]. Le cas de la nature humaine du Christ est spécial ; essence et réalité, φύσις et ὑπόστασις, elle n'est pas une nature-personne, une φύσις-πρόσωπον, parce qu'elle ne s'appartient pas et qu'elle a été dès son origine la propriété de Dieu le Verbe. Aussi se plaçant au point de vue de Nestorius ou du pseudo-

(1) *Exposé sur la vraie foi, aux Reines*, 45, *P. G. 76*, 1357 D.

(2) *Exposé sur la vraie foi, aux Reines*, 52, *P. G. 76*, 1408-1409.

(3) Πλὴν ὅτι μόνον ἡ τοῦ Λόγου φύσις, ἤγουν ἡ ὑπόστασις, ὅ ἐστιν αὐτος ὁ Λόγος. *Défense des anath. contre Théodoret*, *P. G. 76*, 401 A.

(4) *Défense des anath. contre les Orientaux*, *P. G. 76*, 352, 353 ; *P. G. 76*, 340 C. — Dans la lettre 17 à Nestorius, *P. G. 77*, 116 C, on lit ceci : Ἑνὶ τοιγαροῦν προσώπῳ τὰς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις πάσας ἀναθετέον φωνάς· ὑποστάσει μιᾷ, τῇ τοῦ Λόγου σεσαρκωμένῃ.

Athanase, Cyrille déclare qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule φύσις (une φύσις-πρόσωπον), celle de Dieu le Verbe ; mais pour marquer que cette φύσις s'est approprié l'humanité, il ajoute l'épithète σεσαρκωμένη.

Faire de la nature humaine un seul sujet distinct et indépendant, à l'exclusion de Dieu le Verbe, serait le soustraire à la possession parfaite de celui-ci et en faire une vraie personne : c'est cette séparation qu'opère Nestorius. Distinguer n'est pas séparer : aussi, l'esprit peut-il en contemplant le composé théandrique distinguer le Verbe considéré comme Dieu de l'humanité considérée dans son essence, tout de même que dans le composé humain qui constitue un seul être concret, l'esprit aperçoit nettement la différence entre la nature de l'âme et la nature du corps. Par la pensée pure, ἐν ἰσχναῖς θεωρίαις ἐννοίαις, on peut même supposer un moment irréel où la nature humaine sera aperçue comme existant à part et venant à la rencontre de l'hypostase du Verbe. On pourra dire alors : deux natures avant l'union, une seule nature après, ou encore le Christ est de deux natures ἐκ δύο φύσεων.

Fermeté de pensée Souplesse d'expression Les trois propositions concernant la terminologie christologique de Cyrille que nous venons d'exposer, montrent non seulement l'irréprochable orthodoxie de notre auteur, mais aussi la merveilleuse dextérité avec laquelle il manie les formules. Comme l'avait bien remarqué D. Petau, le docteur alexandrin n'a jamais varié sur le fond de sa doctrine ; si son vocabulaire manque de fixité, c'est qu'il ne tient qu'aux idées et nullement aux mots. Les deux natures, δύο φύσεις, proclamées par les Orientaux ne lui feront pas peur et lui-même a reconnu en un certain sens deux natures avant comme après l'union. D'autre part, il sait expliquer d'une manière orthodoxe l'expression μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη qu'il a trouvée dans un écrit qu'il croit être d'Athanase ; il accepte cette formule d'autant plus aisément qu'elle contredit Nestorius pour qui φύσις est synonyme d'être concret, subsistant en lui-même d'une existence indépendante. Est-il en présence de Théodoret, il dira sans difficulté avec lui :

Nous n'affirmons pas que la forme de Dieu et celle de l'esclave ont été unies sans les hypostases[1].

Car l'évêque de Cyr identifie φύσις et ὑπόστασις et désigne par ces mots la divinité et l'humanité considérées comme natures concrètes indivi-

(1) Οὐκοῦν οὔτε δίχα τῶν ὑποστάσεων δούλου τε καὶ θεοῦ μορφὴν ἡνῶσθαί φαμεν. *Défense des anath. contre Théodoret, P. G. 76,* 401 A. Sur l'identité essentielle de la doctrine cyrillienne et les conditions indispensables au rétablissement de la paix qui eut lieu en 433, cf. *Note D.*, p. 508.

duelles, comme réalités. Et lorsque son adversaire parlera d'une *nature* humaine après l'union, Cyrille considérera comme orthodoxe cette manière de parler[1]. Écarter toute idée d'existence séparée et indépendante pour la nature humaine du Christ, maintenir que le Verbe Incarné est le sujet aussi bien des attributs humains que des attributs divins, voilà la grande préoccupation de l'évêque d'Alexandrie, celle qui se remarque dans tous ses écrits antinestoriens et qui en est l'âme. Cyrille a déclaré plusieurs fois que la pointe de ses fameux *chapitres* ou anathématismes n'était dirigée que contre Nestorius[2]. Il a signé le symbole d'union de 433 parce que ce document écartait suffisamment la *division* nestorienne. S'il rejette la formule : δύο φύσεις ὑφεστῶσαι ἀδιαιρέτως, la raison en est qu'elle est équivoque et pourrait abriter l'erreur de l'évêque de Constantinople[3].

Nous nous convaincrons encore davantage de cette pensée fondamentale du docteur alexandrin en examinant les expressions dont il se sert pour désigner l'humanité du Christ. Il évite avec soin tout ce qui pourrait suggérer qu'elle est un sujet distinct de Dieu le Verbe, une nature indépendante, une vraie personne, une φύσις au sens nestorien.

Nature humaine du Christ

La nature humaine que le Fils de Dieu a prise est désignée par les mots : σάρξ, σῶμα, τὸ ἀνθρώπινον, ἀνθρωπότης, ἀνθρώπεια μορφή, τὰ ἡμέτερα, τὸ προσληφθέν, τὰ αὐτῆς (ἀνθρωπότητος), τὸ φερούμενον, ἐν εἴδει τῷ καθ' ἡμᾶς, ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς, γέγονε καθ' ἡμᾶς, ἡ τοῦ δούλου μορφή. Cyrille rejette l'expression ἄνθρωπον ἀναλαμβάνειν comme entachée de nestorianisme[4]. Mais il n'en reste pas moins qu'à ses yeux la nature humaine est parfaite[5]. En ce qui concerne la divinité du Christ, Cyrille emploie généralement pour la désigner un terme concret[6]. Pour insister sur le fait qu'il n'y a pas deux êtres, deux *prosopa* dans le Christ, il recourt volontiers aux expressions

(1) Nous lisons dans le même écrit contre Théodoret, *P. G. 76*, 393 C, 397 D : L'Enfant né (de la Vierge) est appelé Emmanuel : Dieu, il n'est pas séparé de la nature humaine, ἀνθρωπείας φύσεως κεχωρισμένος ; homme, il n'est pas dépouillé de la divinité.

(2) *Epist.* XXXII à Acace de Bérée, *P. G. 77*, 157 A. *Défense des 12 anath. contre Théodoret, P. G. 76*, 400-401.

(3) *Deuxième lettre à Succensus, P. G. 77*, 245.

(4) *Défense des 12 chapitres contre Théodoret, P. G. 76*, 429 A ; *Lettre à Succensus, P. G. 77*, 236 A ; *Le Christ est un, P. G. 76*, 1300 A ; 1349 A.

(5) *Sur la vraie foi, à Théodose, P. G. 76*, 1160 B, C ; *Scholies sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75*, 1413 C.

(6) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 161 A (Θεὸς ἐν σαρκὶ καὶ μετὰ σαρκός).

qui indiquent une possession : ἴδιον[1], ἴδιον σῶμα[2], ἰδία σάρξ[3], ἰδιοποιεῖσθαι[4], οἰκειοῦσθαι[5], οὐκ ἀλλότριον αὐτοῦ, οὐκ ἑτέρου[6]. Cette manière d'exprimer cette appropriation de la nature humaine par le Christ est un héritage direct d'Athanase[7].

Preuves et explications complémentaires

Communication des idiomes et unité On pourrait trouver, en feuilletant les traités de Cyrille, bien d'autres démonstrations de l'unité d'être dans le Christ. Nous en avons une preuve évidente, en particulier, dans la doctrine de la *communication des idiomes*, si chère à notre docteur. C'est précisément à cause de l'ἕνωσις φυσική que doit s'affirmer la communication des idiomes : Le Fils de Dieu est né et est mort (*Contre Nestorius)*. La Vierge Marie doit dès lors être appelée θεοτόκος; pour une profession vraie et irréprochable de notre foi, il suffit de tenir cette doctrine : τὸ θεοτόκον λέγειν καὶ ὁμολογεῖν τὴν ἁγίαν παρθένον[8]. Comme la communication des idiomes est en fait une conséquence de l'unité du Christ, nous nous réservons d'en parler plus longuement dans le chapitre suivant.

Activité thaumaturgique L'unité d'être est également plus ou moins directement affirmée dans les explications qu'il donne sur l'*activité thaumaturgique de Jésus*, dans les éclaircissements qu'il nous apporte au sujet du culte d'Adoration rendu au Verbe fait homme ou encore dans les passages où il traite de l'Eucharistie ou du rôle du Christ Rédempteur. C'est précisément parce que le Verbe apparu dans la chair n'est qu'un

(1) *Le Christ est un, P. G. 75*, 1261 B ; *Contre Nestorius*, livre V, *P. G. 76*, 201 C, 245 C ; *Sur les épîtres aux Corinthiens, P. G. 74*, 896 A.

(2) *Lettre 4 à Nestorius, P. G. 77*, 48 A ; *Explication des 12 anathématismes, P. G. 76*, 312 A ; *Défense des 12 anath. contre les Orientaux, P. G. 76*, 380 D.

(3) *Lettre 17 à Nestorius, P. G. 77*, 112 A ; *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1289 A ; *Sur la vraie foi, à Théodose, P. G. 76*, 1164 A, B.

(4) *Lettre 50 à Valer., P. G. 77*, 265 A ; 260 C ; *Contre Nestorius*, liv. I, *P. G. 76*, 24 B ; 60 C ; 84 C ; 136 A ; *Sur saint Jean, P. G. 74*, 300 C ; *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 401 B ; *Le Christ est un, P. G. 75*, 1261 B ; 1352 B ; *Lettre 1 aux moines d'Égypte, P. G. 77*, 21 C ; *Lettre 17 à Nestorius, P. G. 77*, 109 C ; *Sur saint Luc, P. G. 72*, 909 A ; *Trésor, P. G. 75*, 400 C.

(5) *Contre Nestorius*, liv. I, *P. G. 76*, 24 C ; 137 A ; 232 D.

(6) *Trésor, P. G. 75*, 429 A ; *Défense des 12 anath. contre les Orientaux, P. G. 76*, 372 D ; *Sur saint Jean, P. G. 74*, 344 B ; 896 A ; *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1352 C.

(7) *Défense des 12 chapitres contre les Orientaux, P. G. 76*, 376 B. Cf. WEIGL, *Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius*, p. 55 sq.

(8) *Ep. I* ; *Hom. div. 15, P. G. 77*, 1093.

seul être que tout ce qui est divin comme tout ce qui est humain lui est attribué[1]. C'est à cause de cette unité si intime et si profonde que se rattachent en dernière analyse au Logos, comme à un dernier sujet d'attribution, les propriétés de la chair, tout comme se rattachent dans une certaine mesure à la chair les propriétés du Logos[2]. Tel est d'ailleurs l'enseignement très net de la Sainte Écriture[3].

Ce n'est qu'en admettant le mystère de l'Incarnation, et en le comprenant d'après la doctrine de l'unité de personne, que nous pouvons nous expliquer comment le Corps du Christ vivifie[4]. « Il est, écrit Cyrille dans ses commentaires scripturaires, Il est le corps de la vie et la chair du Verbe tout-puissant »[5]. C'est en touchant les corps avec sa main que Notre-Seigneur a guéri les malades et qu'il a ressuscité les morts ; il nous montrait ainsi que son propre corps possédait la vertu de guérir et de ressusciter[6]. Lorsqu'il ressuscita la fille du Chef de la Synagogue, en disant : « Ma fille, je te le dis, lève-toi », il prit sa main ; il nous montrait par là qu'il rappelait à la vie cette enfant, par le contact de sa chair[7]. Il toucha le cercueil, lisons-nous en un autre endroit de l'Évangile, et le fils de la veuve revint à la vie[8]. Il prit par la main la belle-mère de saint Pierre et aussitôt la fièvre cessa[9].

Eulogie mystique Si maintenant nous méditons avec Cyrille sur le mystère de l'Eucharistie, la doctrine de l'unité de personne s'y trouve incontestablement affirmée. Quoiqu'en dise Nestorius, il n'y a dans ce mystère rien qui ressemble, même de loin, à de l'anthropophagie[10]. Ce que nous assimilons, quand nous participons à l'Eulogie sacrée, ce n'est pas un aliment comme les autres aliments, ni même la chair d'un saint, mais bien plutôt, la chair vivifiante du Verbe[11].

(1) *Le Christ est un, P. G. 75*, 1328 C (Pusey, vol. VII, p. 396, 5).

(2) *Fragments sur saint Matthieu, P. G. 72*, 474 ; *Défense des 12 anath. contre Théod., P. G. 76*, 412 C ; *Contre Nestorius*, livre III, *P. G. 76*, 137 A ; *Défense des 12 anath. contre les Orientaux, P. G. 76*, 337 C ; *Le Christ est un. P. G. 75*, 1288 D ; *Sur Isaïe, P. G. 70*, 205 A.

(3) *Sur Isaïe, P. G. 70*, 205 A ; *Marie est mère de Dieu, P. G. 76*, 260 A, B.

(4) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 601 C ; *Contre les Anthropomorphites, P. G. 76*, 1116 A ; *Défense des 12 anath. contre les Orientaux, P. G. 76*, 334 D.

(5) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 609 D ; *Sur saint Jean, P. G. 73*, 601 D.

(6) *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 389 C ; *Sur saint Jean, P. G. 73*, 577 B, C, et Pusey, *Sur saint Jean*, I, 530.

(7) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 577 C.

(8) *Lettre 1 aux moines d'Égypte, P. G. 77*, 32 A.

(9) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 552 A, B.

(10) *Contre Nestorius*, livre IV, *P. G. 76*, 189 C, D.

(11) *Lettre 17 à Nestorius, P. G. 77*, 113 C, D. Pusey, vol. VI, p. 26, 10.

Le Créateur lui-même se donne à la créature en nourriture ; la Vie même se donne à l'être mortel comme aliment et comme boisson[1].

Le Verbe peut dire en toute vérité : « Prenez et mangez, ceci est mon corps ». Le Christ était Dieu en chair. La Rédemption du monde s'est accomplie par le don de son corps et de son sang, par le sang d'un Dieu, non par le sang d'un homme ordinaire[2].

Adoration du Christ Ce n'est pas seulement en étudiant l'activité thaumaturgique du Christ, son activité eucharistique et son action sotériologique que nous sommes obligés de conclure à l'unité de personne dans le Sauveur ; en réfléchissant sur le culte d'adoration rendu au Dieu fait homme, nous aboutissons inéluctablement à la même constatation. En termes énergiques, Cyrille reproche à son collègue, l'évêque de Constantinople, d'égarer l'esprit des fidèles sur ce point capital. Il n'y a pas plus d'anthropolâtrie dans le culte rendu au Christ qu'il n'y a d'anthropophagie dans la manducation eucharistique. Nous n'adressons pas nos prières à un homme qui par quelque lien ténu serait uni au Verbe : il s'agit assurément de bien autre chose[3]. Ce que nous avons l'habitude de faire, c'est d'adorer l'Emmanuel par un véritable acte d'adoration ; nous ne séparons pas du Logos, le corps qui lui est uni selon l'hypostase[4] ». Le Verbe est adoré, comme le Fils véritable et unique avec la chair qu'il s'est appropriée[5] ; lorsque nous adorons l'unique Seigneur Jésus-Christ, il n'y a qu'une seule et unique adoration[6]. Anathème à celui qui contredit cette doctrine[7].

(1) *Homélies diverses 10, P. G. 77,* 1017 C, D ; *Contre Nestorius,* livre IV, *P. G. 76,* 193 C.

(2) Cf. *I Petr.*, I, 18-19, *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1292 A, B ; *Le Christ est un, P. G. 75,* 1269 B ; 1336 A.

(3) *Le Christ est un, P. G. 75,* 1284 A (PUSEY, vol. VII, p. 357, 30 sq. ; *Contre Nestorius,* liv. III, *P. G. 76,* 129 C, D).

(4) *Le Christ est un,* livre II, *P. G. 76,* 97 B.

(5) *Le Christ est un,* livre II, *P. G. 76,* 104 B.

(6) *Le Christ est un, P. G. 76,* 112 A. A la suite d'Athanase, Cyrille enseigne que le Christ, en tant qu'homme, doit être adoré du même culte de latrie que le Verbe de Dieu puisque l'humanité du Christ ne fait qu'un avec le Verbe. — Cfr. *Trésor,* 20. *P. G. 75,* 332. — Anath. 8 ainsi que les défenses de cet anathématisme : *Apologie contre les Orientaux, P. G. 76,* 316, 386 ; PUSEY, p. 260-382 ; *Apologie contre Théodoret, P. G. 76,* 385, 402 ; PUSEY, p. 382-498 ; *Explication des 12 chapitres, P. G. 76,* 293, 312 ; PUSEY, p. 240-260.

(7) *8e Anath. P. G. 77,* 121 A, B. On peut comparer cette doctrine de Cyrille avec celle d'ATHANASE, *Ep. à Adelphius,* n° 3, *P. G. 26,* 1074 et celle de JEAN DAMASCÈNE, *De fide,* 3, 8. Cf. aussi le canon 9 du 2e Concile de Constantinople, D. B. 221 et la condamnation par Pie VI d'une assertion du Concile de Pistoie D. B. 1561.

Comparaisons matérielles Comme toujours, Cyrille cherche à concrétiser ces notions assez abstraites sur l'unité de personne. Pour rendre la doctrine plus accessible à l'intelligence, il a recours à des images, à des comparaisons. Dans la *17e homélie pascale*, par exemple, son premier écrit antinestorien, nous sommes invités à nous représenter par les yeux de l'imagination une *pierre précieuse* et les reflets éclatants qui en émanent ; n'y a-t-il pas là quelque ressemblance avec la manière dont sont unies les deux natures dans le Christ? Regardez, nous dit Cyrille, une pierre précieuse ; voyez comme elle jette de tous côtés des rayons aux couleurs ravissantes et variées ; impossible de séparer mentalement ces deux choses : d'un côté, la pierre et, de l'autre, le rayon ; tout cela ne fait qu'un. Ainsi en est-il dans le Christ[1].

Nous trouvons une explication analogue dans le traité adressé par Cyrille à Nestorius[2]. Mais il s'agit dans ce passage du *charbon ardent* dont nous parle le livre d'Isaïe[3]. Lorsque le feu embrase un morceau de bois, il lui communique son éclat et sa vertu, sa propre lumière et sa propre chaleur; feu et bois ne font plus qu'un, encore que le bois conserve son être, essentiellement.

De même, quand on plonge dans un liquide un morceau de pain, il en est complètement imbibé; les deux éléments, pain et liquide, ne forment plus qu'une seule et même réalité[4]. La coloration d'une *étoffe trempée* dans une teinture nous fait aussi entrevoir ce que peut être la divinisation de l'humanité du Sauveur[5].

Si l'on cherche d'autres comparaisons du même genre, on peut songer aussi au feu qui communique sa propre chaleur à un vase métallique[6], ou encore au *parfum* qu'un lys répand ; le parfum est distinct de la fleur ; cependant il forme avec elle une réalité inséparable[7].

L'arche d'alliance ne nous offre-t-elle pas également une image de l'unité de personne dans le Christ? L'Écriture nous apprend qu'elle était faite d'un bois incorruptible et ce bois était recouvert à l'intérieur

(1) *Homélie pascale 17, P. G. 77,* 776 B.

(2) *Contre Nestorius,* liv. II, *P. G. 76,* 61 D sq. et PUSEY, vol. VII, p. 95 sq. Dans les *Scholia sur l'Incarnation,* IX, *P. G. 75,* 1377-1380 B, Cyrille compare la divinisation de l'humanité du Sauveur au resplendissement du charbon plongé dans le feu. — En nous, l'union et la participation sont accidentelles, cf. *Apologie à Théodose, P. G. 76,* 408 C ; *Contre Nestorius, P. G. 76,* 56 A ; *Scholies sur l'Incarnation, P. G. 75,* 1398 B ; *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1364 A.

(3) ISAÏE, VI, 6-7.

(4) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 909 B.

(5) *Sur la vraie foi, à Théodose XX, P. G. 76,* 1161 C.

(6) *P. G. 72,* 549 D.

(7) *Scholies sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75,* 1380 C, D, (PUSEY, vol. VI, p. 516, 20 sq).

et à l'extérieur d'un or très pur ; l'or est le symbole de la divinité. Ainsi le corps du Christ déjà très parfait en lui-même est-il rendu indestructible par la vertu du Verbe qui l'habite[1].

L'ornementation du *temple de Jérusalem* produisait une impression d'unité dans la variété sur ceux qui la regardaient : voilà encore une image de l'unité du Christ et de la dualité de ses natures[2].

Cyrille n'exploite pas seulement ses réminiscences bibliques ; il puise aussi ses comparaisons dans le domaine de la vie profane. Quand un roi de la terre, nous dit-il, prend le commandement d'une armée, il ne cesse pas pour autant d'être roi ; il n'abandonne rien de sa dignité royale ; mais restant toujours identiquement le même, il ajoute à cette dignité royale, celle de chef d'armée. Qu'on le nomme consul, il reste toujours le même, mais revêtu d'une nouvelle dignité ; ainsi le Verbe reste toujours identique à lui-même après s'être fait chair ; on peut l'appeler sans se tromper Dieu, homme ou Jésus[3].

Union de l'âme et du corps La comparaison de l'âme et du corps joue dans la christologie de Cyrille un rôle important ; il n'est pas le seul ni même le premier à l'avoir utilisée pour expliquer l'unité du Christ. Saint Augustin, son contemporain, l'a mainte fois employée[4] ; elle se rencontre dans le symbole *Quicumque*.

Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus[5].

Les Pères et les théologiens, saint Thomas d'Aquin en particulier, en feront plus tard un fréquent usage.

Cette comparaison de l'union de l'âme et du corps, si l'on sait en faire bon usage, est supérieure en effet à d'autres images qui aidaient à montrer jusqu'à quel point la nature humaine du Verbe se trouve pénétrée par la vertu de sa nature divine ; elle est supérieure à l'image du charbon ardent, à celle du fer rougi au feu, à celle du buisson embrasé d'où Dieu lui-même se révéla à Moïse. Toutes ces comparaisons sont imparfaites puisqu'elles restent dans l'ordre de la mutuelle compénétration ou de la combinaison des énergies ou des activités. Même s'il s'agit dans ce cas de substances, leur union reste néanmoins d'ordre accidentel. On pourrait

(1) *Sur l'adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 596 C, D ; 661 B ; *Scholia sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75,* 1381 A, B.

(2) *Sur l'adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 633 D.

(3) *Contre ceux qui ne veulent pas admettre que Marie est mère de Dieu, P. G. 76,* 272 C.

(4) *Epist. 137 ad Volus.,* II, III, n° 11, *P. L. 33,* 520; *In Joannem,* tr. XIX, 15, *P. L. 35,* 1553 ; *Tract. 78 in Joan.; Enchiridion,* c. 36 ; *De correctione et gratia,* c. 11, *In Joannem,* tract. XIX, 15 ; *Sermones, P. L. 38,* 999, 1332.

(5) D. B. 40 et D. T. C. *Athanase, symbole de St,* col. 2178-2187.

en dire autant de la greffe[1]. La comparaison de l'union de l'âme et du corps ne laisse pas toutefois d'être imparfaite, malgré les grands avantages qu'elle offre à notre entendement. Il ne faut s'en tenir qu'au résultat de cette union et ne point chercher dans l'union du composé humain une indication sur la manière originale dont se produit l'union de la nature humaine et du Verbe. Si on la pousse trop loin, cette comparaison ne peut conduire qu'à de funestes erreurs. Les apollinaristes avant Cyrille, les monophysites après lui, s'en servirent pour défendre leurs systèmes. « Les Pères du IVe siècle, écrit le P. d'Alès à propos de ce cas d'hylémorphisme aristotélicien, n'avaient guère indiqué ce rapprochement que pour l'écarter aussitôt : ils se montraient plus frappés de la disparité entre la condition normale de l'homme et celle du composé théandrique »[2].

Cyrille d'Alexandrie n'ignorait pas cette disparité ; mais dans sa controverse avec Nestorius, il pensa trouver plus d'avantages que d'inconvénients en utilisant cette comparaison. Faisant sienne la fameuse formule μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη que les Apollinaristes avaient mise au compte d'Athanase, l'évêque théologien d'Éphèse pensait suivre son glorieux prédécesseur en se fondant sur la constitution de la nature humaine pour la justifier.

(1) Vg. RUSTICUS, *Contra Acephalos, P. L. 67,* 1884 B et St Th. in 3. dist 1. qu 1.

(2) A. D'ALÈS, *Le dogme d'Éphèse,* p. 50. — Notons ici un texte intéressant de Facundus d'Hermiane à propos du Monophysisme. Cf. *Pro defensione trium capitul.* L. II, cap. VI. *P. L. 67,* 557 « In hoc capite, ostendit : quod Eutychiani unam Christi compositam naturam astruentes Nestorianos adjuvent ; et quod perperam utantur exemplo humanæ naturæ ex anima et corpore compositæ ». Voici maintenant quelques-uns des textes de saint Thomas auxquels je faisais allusion plus haut : *Declar. quor. artic.* cp. *6 ; De Veritate,* qu. 20 a. 1 c ; *Contra Gentes* IV, 41 ; *De Unione Verbi Incarnati* (a. 1) ; III qu. 2, a. 6 ad 2um, ad 4um ; *Compendium theol* cp. 211, etc. — Dans l'article « Thomisme » du *D. Ap. de la foi cath.,* le P. d'Alès fait cette remarque : « L'intention manifeste de saint Thomas est de montrer l'insuffisance et le danger d'un point de vue purement dynamique et de faire prévaloir les droits du point de vue purement ontologique. L'erreur platonicienne visée dans le développement sur le composé humain et l'erreur nestorienne visée dans le développement sur le composé théandrique étaient exactement parallèles. Pour avoir conçu l'humanité du Christ, comme un pur instrument de la divinité, Nestorius a méconnu l'unité du Christ, saint Thomas dénonce les deux erreurs et les réfute par les mêmes arguments ».

Ajoutons que saint Thomas emploie souvent les mots « *instrumentum* », « *organum* » vg. *De Unione Verbi Incarnati* (a. 1) ; III qu. 2, a. 6 ad 4um ; *Compendium theologiæ,* ch. 211, etc., mais il fait remarquer que cette expression, si elle n'est point fausse, est insuffisante et que l'union hypostatique n'a pas consisté précisément à faire de la nature humaine «l'instrument» de la nature divine. Cf. Al. JANSSENS, dans son ouvrage *De Heilswerking van der verheerlijkten Christus,* Brussel, 1932, pp. 173-178, a recueilli un grand nombre de passages de saint Thomas qui rappellent des textes de Cyrille.

Nestorius a raison de distinguer deux natures, celle de la chair et celle du Verbe ; seulement, après les avoir distinguées, il ne veut plus avec nous en confesser l'union. Nous, en effet, unissant tout cela, nous confessons que le même est un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur, une seule nature de Dieu en un mot, mais une nature incarnée. Ne peut-on pas en dire autant de chaque homme ? Lui aussi est (fait) de deux natures diverses, du corps et de l'âme. Et il est très exact que notre raison, notre pensée n'ignore point ce qui les distingue ; et cependant en les unissant, nous n'obtenons qu'une seule nature d'homme. Par conséquent d'admettre la diversité des natures n'oblige pas à diviser en deux le Christ unique[1].

Toutefois « comparaison » n'est pas « raison » ; elle n'a pour Cyrille qu'une portée restreinte ; elle servira, par exemple, à montrer que, malgré ce qu'il appelle l'unité de la nature incarnée, la souffrance n'affecte pas dans le Christ le Verbe lui-même. Quand on nous ampute un membre ou quand on nous crève un œil, notre âme elle-même se trouve-t-elle atteinte pour autant ? Ainsi en est-il pour le Verbe dans le Christ[2]. Pour réfuter le fameux dilemme de Nestorius : ou la Vierge n'est point mère de Dieu, ou elle donne naissance à la nature du Verbe, Cyrille fait encore allusion « au corps qui nous appartient ».

Si vous niez, nous dira-t-on, que la nature du Verbe soit née de la chair, comment pouvez-vous dire que la Vierge a enfanté Dieu ? — Voici notre réponse : Si l'Écriture enseigne que le Verbe né du Père s'est uni sans confusion et selon l'hypostase à la chair, c'est que le corps né de la Vierge, qui lui a été uni, ne lui était pas étranger (οὐκ ἦν ἀλλότριον αὐτοῦ). Au contraire, tout comme notre corps à nous nous appartient, ainsi et très exactement, le corps du Monogène lui appartenait à lui et pas à un autre : voilà comment il est né selon la chair[3].

L'adversaire du condamné d'Éphèse ne s'est jamais écarté de cette conception traditionnelle de l'union hypostatique. Dans ses essais d'explication de l'Incarnation du Verbe, ses formules et ses comparaisons revenaient toujours à une union du Logos à la chair prise de la Vierge. Le Logos en fait sa chair propre. Qu'on relise entre autres textes sa *Lettre aux clercs de Constantinople*, le *symbole d'union*, la *lettre IV à Nestorius*, ou ses deux *Lettres à Succensus*, on s'en convaincra facilement[4].

Pour abréger, je ne cite ici qu'un passage de la lettre à Nestorius et de la deuxième lettre à Succensus me réservant de parler plus loin du symbole d'union, à propos des objections qui ont été soulevées contre la doctrine cyrillienne.

(1) *A Euloge*, épître 44, *P. G. 77*, 225 B.

(2) *Fragments arméniens du commentaire sur l'épître aux Hébreux,* publiés par M. Lebon, dans le *Muséon* de 1931 (t. 44), p. 10.

(3) *Contre Nestorius*, I, 1, *P. G. 76*, 20 D.

(4) *Lettre aux clercs de Constantinople*, *P. G. 77*, 64 C et 65 A ; *Symbole d'union, P. G. 77*, 180 C ; *Lettre IV à Nestorius, P. G. 77*, 45 D-48 B ; *Lettres à Succensus, P. G. 77*, 232 C ; 236 C ; 240 D ; 244 B.

Le Fils de Dieu s'est uni une nature humaine au point de la faire vraiment sienne. La lettre à Nestorius Καταφλυαροῦσιν exprime cette vérité traditionnelle concernant l'unité du Christ avec une merveilleuse fermeté. Après le Concile d'Éphèse, le Concile de Chalcédoine et le pape saint Léon ont reconnu dans ces formules l'expression de la foi universelle. Cyrille précise à son adversaire « le sens où l'on dit que le Verbe de Dieu s'est incarné et s'est fait homme » (τί τὸ σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι δηλοῖ τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον). Cela signifie qu'il a fait sienne la chair où se sont produits ces phénomènes de vie et de mort :

Si on le dit né selon la chair, c'est que, uni à elle dès le sein (de Marie), il s'est approprié la naissance de sa propre chair... Ainsi disons-nous qu'il a souffert et qu'il est ressuscité... : le corps qui est devenu sien ayant enduré ces (souffrances), nous disons que lui-même a souffert pour nous : lui, l'impassible, se trouvait, en effet, dans le corps qui souffrait (ἦν γὰρ ὁ ἀπαθὴς τε τῷ πάσχοντι σώματι). C'est de la même manière que nous concevons sa mort... Son corps à lui... « ayant goûté la mort », on dit que lui-même l'a « goûtée ». Ce qui ne veut pas dire qu'il ait fait l'expérience de la mort dans sa nature divine, ... mais que sa chair à lui a « goûté la mort ». De même encore pour la résurrection de sa chair : elle est sa résurrection à lui, ... parce que son corps a été rappelé à la vie.

Et voici maintenant, avant d'aborder les objections, le passage de la lettre à Succensus où Cyrille recourt à la comparaison du composé humain pour expliquer l'unité du composé théandrique.

On peut parler d'unité non seulement dans les êtres qui sont simples par nature mais aussi dans ceux qui sont unis κατὰ σύνθεσιν tel que l'homme, composé d'une âme et d'un corps[1].

Objections Contre cette doctrine cyrillienne de l'unité du Christ, on objecte souvent le symbole d'union de 433, souscrit par l'évêque d'Alexandrie pour se réconcilier avec les Orientaux ; mais ce point ne crée pas une difficulté sérieuse. Plusieurs des amis de Cyrille lui avaient déjà de son temps reproché d'avoir abandonné sa position première ; il se serait, à leur avis, laissé exagérément entraîner par l'esprit de conciliation. Dans ce nombre, on peut ranger Isidore de Péluse, ce même Isidore qui, quelques années plus tôt, avait accusé d'apollinarisme l'évêque d'Alexandrie, à cause de son opposition trop violente à Nestorius[2].

(1) Εἰ γὰρ καὶ εἷς λέγοιτο πρὸς ἡμῶν ὁ μονογενὴς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ σεσαρκωμένος καὶ ἐνανθρωπήσας, οὐ πέφυρται διὰ τοῦτο, κατὰ τὸ ἐκείνοις δοκοῦν, οὔτε μὴν εἰς τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν μεταπεφοίτηκεν ἡ τοῦ Λόγου φύσις, ἀλλ' οὐδὲ ἡ τῆς σαρκὸς εἰς τὴν αὐτοῦ · ἀλλ' ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν ἑκατέρου μένοντός τε καὶ νοουμένου..., μίαν ἡμῖν ἔδειξεν Υἱοῦ φύσιν· πλήν, ὡς ἔφην, σεσαρκωμένην. Οὐ γὰρ ἐπὶ μόνων τῶν ἁπλῶν κατὰ φύσιν, τὸ ἓν ἀληθῶς λέγεται, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ σύνθεσιν συνηγμένων, ὁποῖόν τι χρῆμά ἐστίν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος (*Lettre à Succensus*, *P. G. 77*, 241 B).

(2) *Ep. lib. I*, *P. G. 78*, 361 C ; Mansi, V, 758.

On peut ranger aussi, parmi les contradicteurs de Cyrille, l'évêque Acace de Mélitène et Valérien d'Ikonium[1]. Il est assez piquant de remarquer que de nos jours, on retrouve ce même reproche fait à Cyrille sous la plume d'Harnack et de Loofs. Harnack prétend que l'évêque d'Alexandrie s'est déshonoré en cherchant un compromis dans une question qui était un point de foi[2] ; et cela prouve, dit-il, que tous les chefs sont prêts à céder quand ils sont sur le point de perdre leur pouvoir et leur influence. Quant à Loofs, il soutient que Nestorius lui-même aurait pu souscrire à ce symbole d'union[3].

Symbole d'union de 433 La formule dont il est ici question, excepté l'exorde et la conclusion, a son origine, il faut l'avouer, dans la profession de foi que les Antiochiens avaient adressée à l'empereur au moment du Concile d'Éphèse[4].

Nous confessons Notre Seigneur Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu, Dieu parfait et homme parfait (composé) d'une âme raisonnable et d'un corps, engendré avant les siècles par son Père selon la divinité, et dans les derniers jours, le même, à cause de nous et pour notre salut, engendré de la Vierge Marie selon l'humanité ; le même, consubstantiel au Père, selon la divinité, et consubstantiel à nous, selon l'humanité. Car l'union des deux natures (δύο φύσεων ἕνωσις) a eu lieu ; et c'est pourquoi, nous confessons un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur. A raison de cette union sans mélange, nous confessons la Sainte Vierge, mère de Dieu, parce que le Dieu Verbe s'est incarné, s'est fait homme et s'est uni dès le moment de sa conception le temple qu'il a pris dans son sein. Quant aux paroles évangéliques et apostoliques sur le Seigneur, nous savons que les théologiens inspirés (θεολόγοι) appliquent les unes sans faire de distinction, à la personne unique, et divisent au contraire les autres suivant les deux natures, entendant de la divinité du Christ celles qui conviennent à la divinité et de son humanité celles qui marquent l'abaissement[5].

Cyrille tient tout ce passage pour parfaitement orthodoxe. On y trouve en effet les trois points doctrinaux : unité foncière dans le Christ, maternité divine de Marie, distinction des deux natures, qui sont comme la condition nécessaire et suffisante pour que puisse se réaliser l'union avec les Orientaux[6]. En vain chercherait-on dans cette profession de foi certaines

(1) *Liberati Breviarium, P. G. 68,* 984 D.

(2) *Dogmengeschichte,* II³, p. 343-344.

(3) *Dogmengeschichte,* 4ᵉ éd., p. 296.

(4) MANSI, V, p. 781 sq.

(5) Sur le terme θεολόγοι, cf. STIGLMAYR, *Mannigfache Bedeutungen von « Theologie » und « Theologen »,* dans *Theologie und Glaube,* 5. XI, 1919, p. 296-309. P. BATIFFOL, *Theologia, theologi,* dans *Ephem. theol. lovan,* t. V, 1928, p. 205-220 ; F. KATTENBUSCH, *Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Geschichte der Ausdrücke,* θεολογία, θεολογεῖν, θεολόγος dans *Zeitsch. f. Theol. u. Kirche,* N. F., t. XI, 1930, p. 161-205. Nous reviendrons encore sur cette profession de foi dans la *Note D,* p. 507. *Les anathématismes de Cyrille et son pseudo-monophysisme.*

(6) *Lettre 59 à Aristol. P. G. 77,* 323-24. A, B.

formules qui étaient chères à Cyrille au cours de sa dispute sur l'unité du Christ ; elles ont disparu et le mot « temple » qui se trouve ici est évidemment une concession à la doctrine antiochienne ; quant à la doctrine de la communication des idiomes, elle reste encore un peu floue, car tous les attributs aussi bien divins qu'humains peuvent être attribués à l'unique hypostase du Verbe. Tout cela était sous-entendu dans le symbole, puisque la naissance dans le temps était attribuée au Verbe. Dans la lettre que Cyrille écrivit à Acace de Mélitène, nous trouvons d'ailleurs une explication très précise sur tous ces points en sorte qu'il apparaît clairement qu'en aucune manière, il ne penche vers l'apollinarisme[1].

Mais Scylla est aussi bien évité que Charybde. Dans sa lettre à Euloge, il montre que la distinction des natures ne signifie pas du tout pour lui une séparation du Christ en deux éléments : aucune concession donc au nestorianisme[2]. Avant que l'union ne soit réalisée avec Jean d'Antioche et son parti, il avait déjà donné son plein assentiment à la condamnation de Nestorius et de sa doctrine ; il ne renie pas ses anathématismes. On ne peut donc pas considérer le symbole de 433, comme la propriété exclusive du parti antiochien, comme l'expression d'une pensée entachée de nestorianisme. En fait plusieurs partisans de Nestorius se sont exprimés contre cette formule : il suffit par exemple de lire la lettre de l'évêque Alexandre de Hiérapolis pour s'en convaincre[3].

Inversement, les anciens amis de Cyrille qui prirent aussi position contre cette formule ont bien l'air de s'enfoncer peu à peu dans le monophysisme, vers la négation de la dualité de natures dans le Christ[4].

Concluons donc de tout ce que nous venons de voir que pour Cyrille, le Christ est véritablement Dieu ; la nature humaine a été merveilleusement assumée dans l'hypostase du Verbe; il n'y a qu'un seul Christ, un seul Seigneur, un seul Fils. C'est ruiner la foi que de diviser le Fils[5].

(1) *Lettre 40 à Acace, P. G. 77,* 200 A, C.
(2) *Lettre 44 à Euloge, P. G. 77,* 225 B.
(3) MANSI, V, p. 874.
(4) HEFELE, *Konziliengeschichte,* II, p. 270.
(5) *Sur la vraie foi, à Théodose, P. G. 76,* 1168 B sq. (PUSEY, vol. VII, p. 74, 10) ; *Sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75,* 1120 B.

CHAPITRE III

CONSÉQUENCES DE L'UNITÉ DU CHRIST

La dualité des natures divine et humaine dans l'unité du Christ pose non seulement un *problème d'ontologie*, mais aussi, pourrait-on dire, un *problème de logique*, celui de la communication des idiomes, et une question *de psychologie*, celle de savoir quelles sont les perfections qui, par le fait de l'union hypostatique, doivent enrichir la nature humaine.

Nous parlerons dans ce chapitre de la *communication des idiomes* qui est une doctrine chère à Cyrille, comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, et qui, d'après certains théologiens, serait un point défini par le magistère ecclésiastique au concile d'Éphèse de 431. Quant aux enseignements que nous donne le docteur alexandrin sur la psychologie du Christ, nous n'avons pas l'intention de les exposer ici d'une manière exhaustive. Il serait sans doute intéressant de se demander quelles sont d'après notre auteur les perfectionnements d'ordre naturel et surnaturel apportées par l'union hypostatique soit au corps soit à l'âme du Sauveur, quels défauts et quelles faiblesses de la nature humaine sont encore compatibles en Jésus-Christ avec une telle sublimation. Plusieurs de ces points n'ont été traités que *per transennam* par l'évêque d'Alexandrie. La question de *la volonté humaine du Christ* et de sa sujétion filiale sera abordée au chapitre VI de cette deuxième partie, à propos du Sacrifice et au chapitre III de la quatrième partie, à propos des exemples de vertus donnés aux chrétiens par le divin modèle. Nous nous bornerons ici à l'étude de l'*intelligence humaine du Christ*, de sa science et de son ignorance apparente ou réelle.

Communication des idiomes

Notions générales On sait que les théologiens appellent ἰδιώμα, idiome, ce qui appartient en propre *à une nature* et que l'on peut attribuer au sujet possédant cette nature[1]. C'est ainsi que la toute-puissance et l'infinité appartiennent en propre à la nature divine ; on peut donc les attribuer à Dieu. La raison appartient en propre à l'homme ; on peut donc dire de Paul qui est un homme qu'il est intelligent.

Or, dans le Christ, se trouvent deux natures, la divine et l'humaine en un seul sujet ; au Verbe Incarné peuvent donc se rapporter indifféremment les propriétés de chacune des deux natures; tout ce qui est vrai de lui, dénommé en fonction d'une nature est donc aussi vrai de lui, dénommé en fonction de l'autre nature. On peut donc dire : Dieu est mort, la mort, propriété de l'humanité, étant ici attribuée au sujet Dieu, désignant Jésus mais en fonction de sa nature divine. On dira aussi : cet homme est adorable, l'adoration étant réservée à la nature divine, mais elle est attribuée ici au sujet qui possède cette nature, bien qu'il soit désigné en fonction de sa nature humaine. Le fondement objectif de la « mise en commun des propriétés », de la communication des idiomes est l'unité du Christ et cette union que la théologie postérieure appellera l'union hypostatique. A l'hypostase unique doivent être *réellement* attribuées les propriétés de chacune des deux natures, en sorte que si on la considère *physiquement et réellement*, la communication des idiomes n'est que l'union des deux natures en une seule personne, c'est-à-dire l'union hypostatique elle-même. Si on la considère au point de vue *logique*, elle n'est pas autre chose que l'attribution des propriétés humaines au Christ-Dieu, et des propriétés divines au Christ-Homme.

Position de Cyrille Cyrille d'Alexandrie, guidé par ce sens de l'équilibre que nous avons déjà remarqué en lui, tiendra, dans sa doctrine de la communication des idiomes, un juste milieu entre les positions extrêmes qui seront celles du monophysisme et du nestorianisme.

On peut dire, si l'on nous permet de condenser en quelques mots notre

(1) Sur le terme : « idios », cf. CH. HAURET, *Comment le « défenseur de Nicée » a-t-il compris le dogme de Nicée?* Rome, 1936, spécialement ch. II. Le terme « idios » et ses antécédents philosophiques.

Sur la communication des idiomes, on peut consulter au point de vue historique : PETAU, *De Incarnatione*, l. IV, c. XV, XVI ; TIXERONT, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 99, 124-125, 291-292, 380 ; t. III, p. 20, 33, 58, 70, 87, 100, 116, 500, 532. — D. T. C. art. « *Communication des idiomes* » de A. MICHEL.

pensée, que le monophysisme[1] concevait ontologiquement la communication des idiomes comme une *communication réelle* des propriétés d'une nature à l'autre nature comme telle, et que le nestorianisme au contraire ne reconnaissait dans la communication des idiomes qu'une *attribution morale* d'une nature-hypostase à l'autre nature-hypostase. Cyrille rejettera par avance cette communication réelle des attributs divins à la nature humaine comme telle, car ce serait un véritable abus de la communication des idiomes ; d'autre part, il s'insurgera contre la doctrine nestorienne, grande ennemie de la communication des idiomes, en affirmant que le Christ étant ontologiquement un, constitué par une seule hypostase, l'hypostase même du Verbe, en deux natures, la communication des idiomes doit être réelle, non par rapport aux natures comme telles, mais par rapport à l'hypostase unique, dans laquelle ces natures sont unies physiquement.

Les prédécesseurs de Cyrille

Avant d'examiner les textes cyrilliens sur cette doctrine, on peut se demander si notre docteur a été le premier à en parler, ou du moins quelle a été sur ce point son apport original. On sait que dans l'Écriture sainte elle-même se trouve cette attribution au Verbe divin des propriétés de la nature humaine ; naissance terrestre, souffrances et mort. Par ailleurs, des propriétés divines comme l'éternité, la gloire, la toute-puissance sont attribuées à Jésus-Christ, homme. Pour exprimer leur foi au mystère du Verbe Incarné, les Pères de l'âge apostolique et subapostolique ont usé du même procédé. Et cet usage a été consacré par les symboles qui énoncent la foi catholique touchant l'Incarnation.

Ce n'est pas Cyrille d'Alexandrie mais Origène qui a esquissé la théorie de la communication des idiomes[2]. L'union des deux natures en un seul sujet, union plus intime et plus forte que celle du mari et de l'épouse dans le mariage constitue le fondement objectif de la communication des idiomes. La théorie est plus accusée encore, au IVe siècle, chez saint Éphrem[3], chez saint Athanase[4], chez saint Cyrille de Jérusalem[5], chez

(1) Cf. D. T. C. art. « Eutychianisme », t. V, col. 1602. Les anciens luthériens ont renouvelé cette théorie de la communication des idiomes en Jésus-Christ, dans leur système de l'ubiquisme.

(2) *De principiis*, l. II, ch. VI, n° 3 ; cf. l. IV, n° 31, *P. G.* XI, 211, 405.

(3) Ephrem, *Sermones in hebdomadam sanctam*, VI, n° 9, édit. Lamy, t. I, p. 476.

(4) Athanase, *Epist. ad Adelphium*, n° 3, *P. G. 26*, 1073 ; cf. *Contra Apollinarem*, l. I, ch. XII, *ibid.*, col. 1113.

(5) Cyrille de Jérusalem, *Cat.* XIII, c. VI, XXXIII, *P. G. 33*, 780, 812.

saint Epiphane[1]. Plus explicite que tous les autres, Grégoire de Nysse, non seulement expose le fondement de la loi de communication, en rappelant l'union intime, ou pour employer son expression, l'ἀνάκρασις, le mélange des deux natures, mais, anticipant sur la scolastique, il fait déjà la distinction entre termes abstraits et termes concrets[2].

La théologie latine des premiers siècles a eu en général si peu d'influence sur la pensée de Cyrille d'Alexandrie qu'il n'est point besoin d'en faire mention ici. Mais il est intéressant de noter que la christologie d'Apollinaire accorda, surtout dans son *épître à Jovien* et son Περὶ τῆς ἑνότητος, une place prépondérante à la communication des idiomes. Cyrille avait précisément puisé dans la lettre à l'empereur, qu'il croyait avoir été composée par Athanase, sa fameuse formule μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λογοῦ σεσαρκωμένη[3].

Apollinaire occupe une position intermédiaire entre l'arianisme qui attribuait à la divinité les attributs de l'humanité et la thèse antiochienne qui annonçait le nestorianisme. Orthodoxe relativement à la communication des idiomes, son système a une tendance accentuée vers le monophysisme, déjà en germe dans sa théorie christologique, et s'oppose évidemment d'une manière très nette à l'école d'Antioche[4]. Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste considéraient la doctrine apollinariste de la communication comme un abus. Pour eux, l'activité propre de chaque nature dans le Christ devait être attribuée à cette nature ; en vertu de ce duophysisme antiochien, c'était assurément pour eux un abus de langage que d'attribuer à une nature même prise *in concreto* dans l'union hypostatique les propriétés de l'autre nature. Nestorius est plus explicite encore. Pour lui, la communication des propriétés ne pourra se faire que sur le *prosôpon d'union* et sur les noms qui le désignent. Au Christ, au Fils, au Seigneur, on accordera tous les attributs divins et humains ; mais interdite est la communication par rapport à Dieu le Verbe et par rapport à la nature ou personne humaine prise comme telle[5]. Marie en vertu de ce principe doit être dite χριστοτόκος mais non θεοτόκος.

(1) SAINT ÉPIPHANE, *Ancoratus*, n° 93, *P. G. 43*, 185.

(2) GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contra Eunomium*, l. V, *P. G. 14*, 705. Cf. col. 697. Dans GRÉGOIRE DE NAZIANCE, *orat.*, 38, n° 13, *P. G. 36*, 325.

(3) VOISIN, *L'Apollinarisme*, Louvain, 1901, p. 182. Voici quelques passages où se trouve la formule : μία φύσις, etc... : *Contre Nestorius*, I, *P. G. 76*, 60, 93 ; *aux Reines*, I, 9, *P. G. 76*, 1212; *Ep. 17*, *P. G. 77*, 116; *Contre les Orientaux*, *P. G. 76*, 340, 349; *Ep. 40 à Acace de Mélitène*, *P. G. 77*, 192, 193 ; *Le Christ est un*, *P. G.* 75, 1289, 1292.

(4) H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea*, Tubingue, 1904, p. 250-253, 185-193. — VOISIN, *L'Apollinarisme*, Louvain, 1901, p. 295-297.

(5) M. JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 116 ; cf. *Livre d'Héraclide*, trad. Nau, p. 87-88, 179-228, 230 ; cf. p. 148, 321, 323. KIRCH, *Enchiridion fontium historiæ ecclesiasticæ antiquæ*, n[os] 728, 736 et *P. G. 48*, 909, 911.

Textes cyrilliens Cyrille d'Alexandrie rétablira en face de Nestorius ce qu'il considère comme la véritable loi de la communication des idiomes et il en précisera, comme nous l'avons vu le fondement objectif. Elle revêtira chez lui deux formes. Elle consistera, tout d'abord, à attribuer à la personne du Verbe incarné les actions, passions et propriétés de la divinité ou de l'humanité[1]. Sauf dans une argumentation *ad hominem*, jamais Cyrille n'attribue à l'humanité comme telle les actions ou passions de Jésus-Christ mais c'est le Verbe qui agit ou souffre, dans sa chair, ou par la chair, σαρκί.

La deuxième forme de communication consiste à attribuer à la divinité ou à l'humanité prises concrètement, c'est-à-dire à Dieu ou à l'homme, les actions ou les passions de l'autre nature. Dans ses *Shcolies sur l'Incarnation du Monogène*[2], Cyrille dit qu'il s'est fait comme un mélange des propriétés de la divinité et de l'humanité unies, chacune d'elle devenant participante, dans l'union et par l'union, des propriétés de l'autre élément.

Il faut donc reconnaître que le (Verbe) a donné à sa propre chair la gloire de l'opération divine en même temps qu'il a fait sien ce qui est de la chair, et qu'il en a revêtu sa propre personne par l'union de l'économie[3].

Cette façon de parler, remarque Cyrille, n'est légitime qu'à la condition de considérer la divinité et l'humanité dans l'union[4] ; car la divinité, en tant que telle, n'a pas souffert ; le Verbe de Dieu lui-même n'est pas né de la Vierge et n'a été ni garrotté, ni meurtri ; il n'est pas mort ; il était impassible dans la Passion, comme la flamme dans laquelle on plonge un fer rouge que l'on frappe ; le fer est touché, mais non la flamme[5].

Le fondement de la communication des idiomes, nous le répétons, est donc l'union hypostatique, par laquelle le Verbe de Dieu a fait *siennes* les choses de la nature humaine. Nous avons vu les termes employés pour exprimer cette idée : οἰκειοῦσθαι, ἰδιοποιεῖσθαι, ou ἴδιον ποιεῖσθαι[6]. Expressions déjà employées par Athanase et qui seront reprises par plusieurs Pères, après Cyrille[7].

(1) *Exposé sur la vraie foi, aux Reines*, orat. II, c. XVI, *P. G. 76*, 1353. *Le Christ est un*, *P. G. 75*, 1309, *Contre Nestorius*, l. I, c. VI ; l. II, c. III ; l. IV, c. VI, *P. G. 76*, 44, 73 sq., 209 sq. — *Lettres* 40, 45, 46, n° 3, *P. G. 77*, 196, 232, 244.

(2) *Sur l'Incarnation du Monogène*, *P. G. 75*, 1244 B : ὥσπερ ἀλλήλοις ἀνακιρνὰς (ὁ Λόγος) τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα.

(3) *P. G. 75*, 1241. Cf. *Scholies sur l'Incarnation*, *P. G. 75*, 1380.

(4) *Hom. pasc.*, 17, n° 2, *P. G. 77*, 776.

(5) *Lettre* 45, IV, *P. G. 77*, 236, 45 ; *Contre Nestorius*, L. V, ch. IV, *P. G. 76*, 232 ; *Le Christ est un*, *P. G. 75*, 1337. On peut voir d'autres citations dans Petau, *op. cit.*, l. IV, c. XV, n° 5.

(6) *Lettre 50 à Valérien*, *P. G. 77*, 257 ; *Scholies sur l'Incarnation*, c. VIII, *P. G. 75*, 1577.

(7) Cf. Petau, *op. cit.*, l. IV, c. XV.

C'est surtout dans les quatrième et sixième anathématismes que notre docteur affirme la communication des idiomes. Le onzième y fait aussi allusion. Il faut lire les défenses et explications qu'il en donne aux Orientaux, à l'empereur Théodose, à Théodoret pour se rendre clairement compte de sa pensée[1] qui s'est surtout affirmée à propos de l'expression θεοτόκος.

Théodoret de Cyr

Il est intéressant, en terminant cette étude sur la communication des idiomes, de comparer la pensée de notre auteur avec celle de saint Léon ou celle de Théodoret. Théodoret ne pouvait accepter, sans l'atténuer, la loi formulée par l'évêque d'Alexandrie ; sa position est d'ailleurs orthodoxe[2]. Il admet le θεοτόκος, sans rejeter l'ἀνθρωποτόκος[3] ; ses réserves concernent surtout l'attribution à Dieu et au Verbe des souffrances et de la mort[4]. Il y eut d'ailleurs une évolution dans la pensée de l'évêque de Cyr ; comprenant le danger qu'il pouvait y avoir à opposer le Verbe et l'« homme assumé », il cessa après la controverse d'employer de pareilles expressions[5].

Saint Léon

Saint Léon est moins réservé si l'on peut dire que l'évêque d'Alexandrie ; il n'hésite pas à faire de termes abstraits désignant l'humanité du Christ le sujet grammatical d'une phrase indépendante :

Suscepta est a majestate humilitas... Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est ; ......unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis[6].

Cyrille préfère les propositions complexes où à un même sujet grammatical, le Fils de Dieu incarné, on attribue des qualités contraires selon qu'on le considère dans son humanité ou dans sa divinité. Dans les écrits de notre auteur, on rencontrera rarement comme sujet de la phrase : « Jésus » ;

(1) Cf. à la fin du présent volume, *Note D. Les anathématismes de Saint Cyrille et son pseudo-monophysisme*, p. 491.

(2) Cfr. *Eranistes*, dial. II, *P. G. 83*, 145.

(3) *De incarnatione Domini*, n° 35, *P. G. 75*, 1477 ; *Critique de l'anathématisme I*, *P. G. 76*, 393 ; *Fragments*, *P. G. 84*, 62 ; *Lettre* 151, *P. G. 83*, 1416.

(4) *Eranistes*, dial. III, *ibid.* col. 264 sq., 268 ; *Critique de l'anathématisme* IV, *P. G. 76*, 409, 412 ; *Fragments*, *P. G. 84*, 62, 639 ; cf. *Critique de l'anath.*, XII, *P. G. 76*, 449.

(5) Cf. M. Richard, *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret*, dans *Revue des Sc. ph. et th.*, 1936, p. 459-481.

(6) Cf. *Tome de Léon*. *P. L.*, *54*, 763 A, 767 AB.

ce qui impliquerait que les attributs énoncés doivent être rapportés d'abord à la nature humaine du Sauveur[1].

Le progrès en sagesse du Christ Quand il reproche à Nestorius d'attribuer « à l'homme » (τῷ ἀνθρώπῳ) le progrès en sagesse et par là de diviser en deux le Christ un, ce n'est pas l'existence d'une ignorance humaine chez le Sauveur qu'il discute, mais c'est une incompréhension de la loi de communication des idiomes qu'il relève, de cette loi qui est une conséquence de l'Unité du Christ[2].

Cette mention de l'ignorance humaine du Christ et de son progrès en sagesse nous rappelle précisément le second sujet que nous avions annoncé au début de ce chapitre et qu'il nous faut maintenant, malgré sa difficulté, courageusement aborder.

La science du Christ

Psychologie du Christ Il est d'un grand intérêt pour nous de chercher dans les écrits de l'évêque d'Alexandrie ce qui concerne la psychologie du Christ en général et les infirmités humaines que le Sauveur a bien voulu porter pour se rendre semblable à nous. Cyrille connaît et cite les textes où saint Paul nous affirme que le Seigneur a pris sur lui toutes les faiblesses de la nature humaine sauf le péché en sorte que nous ayions un Pontife qui puisse, par expérience personnelle compatir à toutes nos misères. Dans le *Commentaire sur saint Jean*, le docteur alexandrin souligne aussi les traits qui rapprochent intimement le Christ de nos vies, de nos joies et de nos tristesses humaines comme de nos besoins les plus communs : la faim, la soif ou le repos. Mais l'activité de l'intelligence du Christ et de sa volonté sont deux points spécialement dignes d'attirer notre attention. Nous traiterons ailleurs de la volonté du Christ et de sa soumission au commandement de son Père[3]. Dans ces pages, il sera question de la science du Christ et de son ignorance, réelle ou apparente. Sujet qui se rattache étroitement, on le conçoit déjà, et on le verra, dans la suite, davantage encore, au problème de l'unité du Christ qui faisait l'objet du précédent chapitre.

Des travaux importants ont été faits ces dernières années sur cette partie de la christologie cyrillienne. Plusieurs sont excellents ; il serait

(1) Cf. J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, p. 70, n° 4.

(2) *Hom. pasc.*, 17, n° 3, *P. G. 77*, 780 D.

(3) Cf. chap. VI de cette deuxième partie. Le Sacrifice où nous parlons de l'offrande spontanée du Christ, de son obéissance, de l'obligation qu'il avait de mourir. — Sur la psychologie des passions dans le Christ, cf. *Trésor*, XIV, *P. G. 75*, 397 A ; *Sur saint Luc*, 22, 42, *P. G. 72*, 921.

présomptueux de ne pas les utiliser : aussi exploiterons-nous avec reconnaissance les dissertations du P. Schulte, du P. J. Lebreton et du P. Dubarle et emprunterons-nous parfois leurs traductions, sans les modifier considérablement[1].

Science du Christ Dans la première partie de sa carrière, c'est-à-dire jusqu'à 428, Cyrille d'Alexandrie combattit surtout l'Arianisme ; il oppose à ses adversaires l'argumentation des Pères qui l'ont précédé, spécialement de saint Athanase[2]. Il faut lire dans les *Dialogues sur la Trinité*[3] et dans le *Trésor sur la sainte et consubstantielle Trinité*[4] les

(1) Cf. PETAU, *Dogm. theol.*, de Incarnat., l. XI, c. I-IV ; A. VACANT, art. *Agnoètes* dans le *Dict. de Théol. cath.* ; E. SCHULTE, *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginne der Scholastik,* Paderborn, 1914 ; J. MARIC, *De Agnoetarum doctrina. Argumentum patristicum pro omniscientia Christi hominis relativa* (Zagreb, 1914). — J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité,* t. I, 1927. Note C, p. 567-576. — DUBARLE, O. P. *L'ignorance du Christ dans saint Cyrille d'Alexandrie,* in *Ephemerides theologicæ lovanienses,* janv.-mars, 1939, p. 11 sq. — R. P. SCHWALM, *Les controverses des Pères grecs sur la science du Christ* dans *Revue thomiste,* 1904, p. 12-47 ; 257-297.

(2) Les textes les plus importants d'Athanase sur cette question se trouvent dans le troisième discours contre les Ariens, 42-49 (*P. G.* XXVI, 412-428), dans la deuxième lettre à Sérapion, 9 (621-624), dans le *De Incarnatione* et contra Arianos, 7 (993) Cf. *Or.* III, 38, (404 c) sur les interrogations posées par le Christ, et 51-53 (429-436) sur son progrès]. — Nous avons déjà dit l'influence d'Athanase sur Cyrille. En ce qui concerne cette controverse sur l'ignorance du Christ, Cyrille invoquera souvent le principe sotériologique souvent formulé par son illustre devancier : « Le Christ a voulu se charger de toutes nos infirmités pour les guérir toutes. » Comme Athanase (*Or.*, III, 43), Cyrille fait remarquer que dans les textes Mc. XIII, 32, et Mt. XXIV, 36, se trouve le terme υἱός et non pas l'expression ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. « Cependant, l'œuvre de saint Cyrille, écrit le P. Lebreton, *op. cit.*, p. 570, est bien personnelle : on y reconnaît une pensée consciente d'elle-même qui détermine le choix des arguments et leur donne leur orientation. »

(3) *Dialogues sur la Trinité,* VI, *P. G. 75,* 1069-1073. Le Christ comme Dieu n'ignore rien, mais parle ici comme homme et a voulu prendre nos infirmités (cf. 1064 A). A la question indiscrète des apôtres, le Christ leur répond en se mettant à leur point de vue, comme s'il n'était qu'un simple homme : εἴπερ τις εἴη ψιλὸς καὶ κατ' αὐτοὺς ἄνθρωπος ἐπὶ γῆς, καὶ οὐκ ἔχων φύσει τὸ εἶναι Θεός (1073 A). — Voir aussi une explication du texte évangélique dans le *Commentaire sur Zacharie,* 105, *P. G. 72,* 252 qui appartient à la même période.

(4) *Trésor sur la sainte et consubstantielle Trinité,* XXII, *P. G. 75,* 363-380. — Le P. J. Lebreton, *op. cit.*, p. 570, ramène à quelques points principaux que je résume ici l'argument cyrillien :

(*a*) Le Christ sait tout, puisque Verbe et Sagesse de Dieu. Cette science divine n'a pas été voilée par l'Incarnation. Cyrille au contraire part souvent de ce qu'a dit ou fait le Verbe incarné pendant sa vie mortelle pour prouver sa science parfaite.

(*b*) Cependant le Christ a dit : « Le Fils ne sait pas », et en parlant ainsi, il n'a pas menti.

passages où il discute les textes évangéliques sur l'ignorance du jour du jugement (Mc. XIII, 32 et Mat. XXIV, 36) pour se faire une idée de sa position à cette époque de sa vie. A partir de 428, la controverse se déplace. Son nouvel antagoniste Nestorius lui impose des préoccupations nouvelles, mais la pensée de Cyrille reste la même. Les textes importants se trouvent pour cette période dans la *Défense des anathématismes*[1] *l'Apologie contre les Orientaux*[3], l'*Exposé de la vraie foi, aux Reines.*[2]

(*c*) Ces deux affirmations, en apparence contradictoires, se concilient surtout par l'Incarnation : Cyrille en rapportant d'autres explications données par les Pères les complète par la considération de l'incarnation du Christ et des misères humaines qu'il a voulu porter. D'autres Pères avaient dit que le Christ avait parlé de la sorte pour ne pas contrister les apôtres. Cyrille le pense aussi (*P. G. 75*, 376-377), mais il ajoute que le Fils de Dieu « pouvait ainsi parler parce qu'il était devenu chair et qu'il s'était approprié les infirmités de la chair » ; on ferait la même remarque au sujet de l'argument tiré des questions posées par Dieu à Adam et à Caïn (*P. G. 75*, 377 A). Le plus souvent, la considération de l'incarnation est la seule que propose Cyrille : il fait observer que l'ignorance est le lot qui convient à l'humanité ; le Christ a voulu la porter comme nos autres misères, comme la faim et la soif.

(*d*) Dès cette époque, Cyrille est cependant soucieux de sauvegarder l'unité du Christ ; jamais il ne concédera que le Christ ait ignoré : c'est pour lui un abaissement consécutif à l'incarnation (ταπείνωσις), une disposition voulue (οἰκονομία), une ressemblance (ὁμοίωσις) avec les hommes ignorants, une apparence (σχῆμα). Ce n'est pas une véritable ignorance : οἰκονομεῖ γάρ τοι Χριστός μὴ εἰδέκαι λέγων τὴν ὥραν ἐκεινήν, καὶ οὐκ ἀληθῶς ἀγνοεῖ (*P. G. 75*, 377 D).

(1) *Défense des Anathématismes*, IV, *P. G. 76*, 412 B et 416 B. — En 429, dans son homélie XVII, 3, *P. G. 77*, 780-781, Cyrille ne veut pas qu'on dise qu'en Jésus-Christ, le Dieu connaît mais l'homme ignore. — L'année suivante, en 430, Cyrille reproche à Théodoret d'avoir dit que « l'ignorance n'appartient pas au Verbe de Dieu, mais à la forme d'esclave » ; c'est là, pense-t-il diviser le Christ (*P. G. 76*, 416). Il ne fallait pas attribuer ces faiblesses à la forme d'esclave conçue comme une autre personne (ἑτέρῳ προσώπῳ), mais plutôt aux conditions naturelles de l'humanité du Christ (μᾶλλον τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ μέτροις). — Cyrille reproche aussi à Théodoret de faire de l'Emmanuel un prophète et un homme théophore, quand il dit que la forme de l'esclave a reçu du Verbe qui l'habitait des révélations limitées. « Ce contre quoi proteste le champion de l'unité du Christ, écrit le P. Dubarle, dans son article des *Ephemerides theologicæ lovanienses*, c'est contre une expression qui divise le Christ et non pas contre l'idée d'une connaissance limitée, plus ou moins semblable à celle des prophètes ».

(2) *Apologie contre les Orientaux, P. G. 76*, 340-341. Cyrille rédigea cet écrit, au commencement de 431 avant la réunion du Concile d'Éphèse. Cf. à la fin du présent volume, Note D, p. 491 sq.

(3) *Exposé de la vraie foi, aux Reines*, II, 17, *P. G. 76*, 1356. — Sur l'ignorance réelle ou apparente du Christ, on peut citer aussi d'autres textes mais d'authenticité douteuse : *Contre les anthropomorphites*, 14, *P. G. 76*, 1107 ; *Commentaire sur saint Matthieu*, *P. G. 72*, 444 B, 444 C-445.

Dans ce dernier ouvrage rédigé en 430, Cyrille explique ainsi le texte évangélique sur l'ignorance du jour du jugement :

Nous disons que d'ignorer les mystères divins, ce n'est pas une chose insolite ni messéante pour une créature... Et si l'on dit que le Fils a été abaissé un peu au-dessous des anges, en tant qu'il est devenu homme, bien qu'il soit par sa divinité transcendant à toute créature, qu'y a-t-il d'étonnant à ce que l'on dise qu'il ignore comme les anges le mystère caché en Dieu, bien qu'il soit sa sagesse et sa puissance ?... Ainsi, si l'on peut dire qu'il a ignoré humainement, il a su divinement (οὐκοῦν κἂν ἀγνοεῖν ἀνθρωπίνως λέγηται, ἀλλ' οἶδε θεικῶς). Et il interroge : Où a été mis Lazare ? parce que son humanité lui permet d'ignorer ; mais il opère divinement. en le ressuscitant d'entre les morts[1].

Progrès du Christ On peut rapprocher de ces textes sur l'ignorance réelle ou apparente du Christ certains passages relatifs au progrès du Christ en sagesse et en grâce (Luc II, 52)[2]. Dans un passage des *Scholies sur l'Incarnation*[3], Cyrille avait fait un rapprochement suggestif entre la croissance du corps de l'enfant Jésus et le développement progressif de son intelligence humaine ; il y revient avec plus d'insistance dans son écrit, *Le Christ est un*[4].

Le sage évangéliste, ayant introduit le Verbe divin fait chair, montre que, s'étant uni selon l'économie de l'incarnation à la chair qu'il avait prise, il l'a laissée se développer selon les lois de sa propre nature. Or, c'est le propre de l'humanité de progresser en âge et en sagesse, je dirai même en grâce, l'intelligence qui se trouve en chacun se développant, en quelque façon, en même temps que les dimensions du corps. Chez les enfants elle n'est plus ce qu'elle était au premier âge, et dans la suite elle croît encore. Car il n'était certainement pas impossible ni irréalisable pour le Verbe, puisqu'il est Dieu et né du Père, de grandir dès le berceau le corps qu'il s'était uni, et de l'amener soudain à la croissance parfaite. Et je dirai aussi qu'il lui était aisé et facile de manifester dans l'enfant une sagesse admirable ; mais cela eût peu différé de la magie, et cela eut rompu l'économie de l'incarnation. Car ce mystère s'est accompli sans éclat.

(1) *Exposé de la vraie foi, aux Reines*, II, 17, *P. G. 76*, 1356.

(2) *Trésor*, XXVIII, *P. G. 75*, 424 B. La nature divine du Verbe ne peut pas être sujette au progrès ; mais la nature humaine peut l'être et l'a été en effet dans le Christ : οὐ καθὸ λόγος ἐστί, προκόπτειν λέγεται, ἀλλὰ καθὸ γέγονεν ἄνθρωπος, καὶ φύσιν ἐφόρεσε τὴν τούτου δεκτικήν. *Ibid.*, 424 c : οὐκ ἄρα προέκοψεν, ᾗ λόγος ἐστίν, ... ἀλλ' εἴρηται καὶ τοῦτο διὰ τὴν τῆς ἐνανθρωπήσεως οἰκονομίαν, Cf. *ibid.*, 424 D, etc. Le Christ a voulu ce progrès humain pour nous être semblable et nous sauver : *Ibid.*, 425 BCD ; 428 C. — Le progrès, de même que l'ignorance, n'est qu'à la surface de la vie du Christ ; celui-ci sait tout dès l'origine, étant le Verbe de Dieu ; mais il manifeste progressivement sa science et sa grâce (*Ibid.* 428 A B). Cyrille, par là, n'entend pas que, dès l'origine, la science *humaine* du Christ ait été parfaite et se soit manifestée ensuite progressivement ; mais le docteur alexandrin veut dire que sa science *divine* apparaît progressivement dans son humanité : *Ibid.*, 428 BC ; 429 C et *Scholies sur l'Incarnation*, 13 ; *P. G. 75*, 1388 B.

(3) *Scholies sur l'Incarnation*, 13, *P. G. 75*, 1388 B.

(4) *Le Christ est un*, *P. G. 75*, 1332.

Il a donc permis aux lois de l'humanité de garder en lui toute leur valeur. Et l'on attribuera cela à sa ressemblance avec nous : nous nous développons peu à peu, le temps faisant croître notre stature, et, dans la même proportion, notre intelligence.

Aucune évolution dans la pensée cyrillienne

Avant de porter un jugement d'ensemble sur la pensée cyrillienne au sujet de la science du Christ et de sa manifestation progressive. Quelques remarques préliminaires nous seront fort utiles.

Une première remarque porte sur l'évolution de la pensée de notre auteur. On a cru y distinguer un changement profond opéré après 428 par le déclenchement de la controverse nestorienne. Rien dans les textes ne suggère cette différence ; avant comme après 428, le caractère, en un certain sens, extérieur de l'ignorance du Christ est également marqué par le docteur alexandrin.

Aucun docétisme

Mais que faut-il entendre par le caractère extérieur de cette ignorance du Sauveur? Cyrille a-t-il sombré dans le docétisme et a-t-il considéré sinon l'humanité du Verbe Incarné, au moins son ignorance, comme une simple apparence? Le P. Mahé[1] prétend que Cyrille « ne veut admettre qu'une augmentation *apparente* de science et de sagesse ». D'après le P. Schwalm[2], il y aurait eu un flottement dans la pensée de Cyrille entre l'affirmation d'une science innée et celle d'une ignorance réelle et d'un progrès véritable. Selon le P. Schulte, l'idée d'une ignorance purement apparente, présente dans ses premiers ouvrages, aurait éliminé après la controverse nestorienne la doctrine d'une ignorance

(1) *Dictionnaire de théol. cath.*, art : *Cyrille,* col. 2513-2514. « Cyrille, écrit le P. Mahé, reconnaît *la réalité* de la croissance corporelle des fatigues, des souffrances, etc... ; mais il ne veut admettre qu'une augmentation *apparente* de science et de sagesse : le Verbe incarné n'a jamais pu rien ignorer ; il a *fait semblant* d'ignorer en raison de son humanité, ou bien il a proportionné à son âge la *manifestation* de sa science. Cf. BRUCE, *The humiliation of Christ,* p. 50 sq. Les textes caractéristiques se trouvent recueillis en appendice par BRUCE, p. 366-372. Ce sont : *Adv. Anthropomorph.*, C. XIV, *P. G. 76,* 1100 ; *Adv. Orient., ibid.* 340 ; *Quod unus Christus, P. G. 75,* 1332 ; *Adv. Nestor., P. G. 76,* 153 ; *Ad Reg.* II, 16, *ibid.* 1353 ; *Thesaurus, P. G. 75,* 421, 368-380 ; *Adv. Theodoret, P. G. 76,* 416. On peut y ajouter les suivants *P. G. 68,* 428 ; *P. G. 72,* 252 ; *P. G. 73,* 165, 301, 337 sq. ; *P. G. 75,* 1072, 1073, 1388 ; *P. G. 77,* 776, 780. »

(2) Le R. P. SCHWALM : « *Les controverses des Pères grecs sur la science du Christ* » dans *Revue thomiste,* 1904, p. 12-47 ; 257-297. — Le P. Dubarle écrit quelques pages plus loin : « Le P. Schwalm a pensé que Cyrille a attribué à l'humanité de Jésus un progrès purement apparent, simple extériorisation d'une science humaine « congénitale et toute achevée (*op. cit.* p. 40) ».

réelle[1]. J. Tixeront ne soutient pas qu'il y ait une évolution proprement dite dans la pensée de Cyrille. Ce dernier, selon lui, a parfois reconnu la conformité d'une ignorance réelle avec l'ordre de l'Incarnation mais les passages où l'ignorance est présentée comme une simple apparence seraient plus fidèles à la ligne générale de la pensée du grand évêque[2].

Le P. Dubarle, O.P. dans une mise au point parue dans les *Ephemerides theologicæ lovanienses* a fait quelques remarques fort intéressantes sur les sens des mots δοκεῖν et οἰκονομία dans le vocabulaire cyrillien ; nous les résumerons ici parce qu'elles jettent une nouvelle lumière sur le point doctrinal qui nous occupe[3].

L'ignorance, remarque le P. Dubarle, n'est pas la seule faiblesse humaine à propos de laquelle reviennent les termes qui font difficulté ; car toutes les infirmités de la nature humaine sont successivement traitées d'apparences quand on les considère dans le Christ.

Le Christ n'a pas dédaigné de paraître dans l'abaissement[4] ; durant sa vie il a éprouvé un semblant extérieur de trouble[5] ; il a semblé prié ou feint de le faire[6] ; dans son agonie, il a éprouvé l'abattement et semble être atteint de tristesse[7] ; il a semblé succomber à la mort[8], et être exalté à la résurrection[9]. Bref, le Christ s étant abaissé jusqu'aux limites de l'humanité, a semblé en subir toutes les propriétés[10].

(1) R. P. Elzear Schulte, *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginne der Scholastik* (Paderborn, 1914). L'année 428 aurait marqué un changement profond dans la pensée cyrillienne. — D'après le P. Schulte (p. 87 et p. 95-96) avant 428, Cyrille aurait admis une ignorance humaine réelle ; après 428, une ignorance apparente.

(2) J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, 7e éd. Paris, 1928, pp. 77-79. — Sur cette question, voir aussi : M. Jugie, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1921, p. 556, n° 2.

(3) Dubarle, *L'ignorance du Christ chez saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Ephemerides theologicæ lovanienses*, janv. mars 1939, p. 11 sq. Nous citerons textuellement les expressions du R. P. quand il ne sera pas possible de résumer sa pensée extrêmement dense.

(4) Τὸ ἐν ὑφέσει γενέσθαι δοκεῖν. *Exposé de la vraie foi à Théodose*, 28 ; *P. G. 76*, 1173 C.

(5) Τρέμει τε καὶ θορύβου πλάττεται σχῆμα καὶ συγχέεται. *Sur saint Jean*, 11, 33 ; *P. G. 74*, 53 A. — Θορύβου σχῆμα παθεῖν. *Sur saint Jean*, 13, 21 ; *P. G. 74*, 136 B.

(6) Εὐχαριστεῖ μέν, τουτέστιν, ἐν σχήματι προσευχῆς διαλέγεται τῷ Θεῷ Πατρί. *Sur saint Luc*, 22, 19 ; *P. G. 72*, 908 B ; πλάττεται τῶν ἀγαθῶν εἰς ἡμας τὴν αἴτησιν *Sur saint Jean*, 17, 2 ; *P. G. 74*, 481 A.

(7) Καὶ ἀκηδιάσαι καὶ δοκεῖν εἰσδέξασθαι λύπην. *Sur saint Luc*, 22, 39 ; *P. G. 72*, 920 D.

(8) Δοκεῖν ἡττῆσθαι θανάτῳ. *Sur saint Jean*, 6, 38 ; *P. G. 73*, 532 B.

(9) Ἀληθὲς δὲ μᾶλλον εἶναί φαμεν τὸ ὑφειμένον ἐν ἀνθρωπότητι καὶ τὸ ὑψοῦσθαι δοκεῖν. *Exposé de la vraie foi, aux Reines*, II, 50 ; *P. G. 76*, 1405 A.

(10) Δοκεῖν ὑπομεῖναι τὰ αὐτῆς (ἀνθρωπότητος) ;... παραιτεῖσθαι δοκεῖν τὰ ἀνθρώπινα. *Sur saint Luc*, 22, 39, *P. G. 72*, 920 D.

Dans tous ces passages où Cyrille observe la même attitude qu'à propos de l'ignorance, il s'agit d'un docétisme purement verbal. La doctrine cyrillienne, nous l'avons vu, est l'opposé même du docétisme[1] ; les infirmités humaines du Christ sont bien réelles tout en n'étant, en un certain sens, que l'extérieur de la personne du Christ. Cyrille veut maintenir avant tout, en même temps que l'unité du composé théandrique, les attributs divins de ce Verbe Incarné qui est Vie, Paix immuable, Béatitude suprême, Toute-Puissance, Gloire éternelle, Sagesse ouvrière de toutes choses.

Notre théologien reprenant, comme nous l'avons déjà souligné[2], une pensée traditionnelle, a parfois comparé l'habitation du Verbe dans l'humanité à la présence de l'âme dans son corps[3]. Le P. Dubarle croit voir, dans cette comparaison, et peut-être n'a-t-il pas tort, l'origine des expressions dont nous avons fait mention. Quand les attitudes corporelles ne répondent pas normalement aux sentiments et aux pensées de l'âme, on parle d'apparence ou de feinte. Cyrille parlera d'apparence ou de feinte pour exprimer l'unité de la personne du Sauveur, malgré l'écart entre les attributs de sa nature divine et ceux de son humanité. Mais, dans ce cas, le sujet sera le Verbe Incarné et non pas « Jésus », ce dernier terme impliquant une attention privilégiée pour la nature humaine et l'attribution à celle-ci des propriétés énoncées, si elles peuvent lui convenir.

L'adversaire de Nestorius, fidèle à la doctrine de la communication des idiomes, a un souci très vif de ne pas diviser le Christ, fut-ce par la seule structure grammaticale. D'une part, il évite de désigner l'humanité du Sauveur par des termes concrets comme le faisait l'école d'Antioche et d'autre part il évite de faire de termes abstraits désignant l'humanité du Christ, le sujet grammatical d'une phrase indépendante ; il préfère les propositions complexes où un même sujet grammatical, le Verbe Incarné, se voit attribuer des qualités contraires selon qu'on la considère dans son humanité ou dans sa divinité.

On voit donc dans la discussion de cette question de la science et du progrès dans le Christ, l'importance attribuée à l'unité d'être dans le composé théandrique. Quand Cyrille reproche à son antagoniste d'attribuer « à l'homme » (τῷ ἀνθρώπῳ) le progrès en sagesse et par là de diviser en deux le Christ un, c'est une erreur sur l'union hypostatique qu'il relève,

(1) Cf. vg. *Exposé de la foi droite, aux Reines, P. G. 76,* 1160 D-1161 A B.

(2) Voir p. 138, ci-dessus, la comparaison de l'âme et du corps.

(3) *Commentaire sur l'ép. aux Hébreux,* 2, 14 ; *P. G. 74,* 964 D-965 A ; *Scholies sur l'Incarnation,* XIII, *P. G. 75,* 1385 CD-1388 AB ; *Sur la vraie foi à Théodose,* XXVI, *P. G. 76,* 1169 D, 1172 A.

comme le montre la suite du passage. Le point en litige n'est pas l'existence d'une ignorance humaine chez le Sauveur[1] et le P. Galtier note très justement à ce propos : Cyrillus nec apud Orientales impugnavit nisi hoc quod eam (ignorantiam) viderentur ascribere » formæ servi « tanquam alteri personæ seorsim subsistenti ».

Acceptions du terme « Economie »

Le P. Dubarle, dans l'article précité, fait à propos de la science et de l'ignorance du Christ sur le terme οἰκονομία une remarque fort utile dont nous pourrons ici profiter. Quand Cyrille emploie ce terme, il lui donne la plupart du temps un sens qui est très précis dans la tradition patristique grecque, Il s'agit, par opposition à la θεολογία, de l'Incarnation, spécialement dans cette période d'abaissement et d'efficacité rédemptrice que fut la vie terrestre du Christ[2]. « Le sujet grammatical des propositions, écrit le P. Dubarle, étant le Verbe Incarné, parler d'une ignorance *économique*, c'est attribuer une ignorance réelle à la nature humaine du Sauveur par opposition à sa science divine[3] ».

Ce sens très technique de οἰκονομία ne convient peut-être pas à tous les passages où ce mot se rencontre, par exemple lorsqu'il s'agit d'une série de réflexions sur les interrogations faites par le Christ. Dans l'analyse minutieuse qu'il a faite d'un texte *du Trésor sur la sainte et consubstantielle Trinité*, le P. J. Lebreton fait bien ressortir les différents sens du mot οἰκονομία[4]. Discutant l'objection que les Ariens tiraient de la parole du Christ, Cyrille comme Athanase leur oppose différentes réponses où l'on peut voir différents sens donnés aux mots « économie » et « économiquement »[5], notamment lorsqu'il s'agit des interrogations faites par le Christ.

(1) R. P. Galtier, *De Incarnatione et Redemptione*, Paris, 1926, p. 294.

(2) *Défense du 4e anathématisme contre Théodoret, P. G. 76,* 416 C. Αὐτοῦ πάντως ἔσται καὶ τὸ εἰδέναι, καὶ μέν τοι καὶ τὸ μὴ εἰδέναι δοκεῖν. Οὐκοῦν οἶδε μέν καὶ αὐτὸς θεικῶς ὡς σορία τοῦ Πατρός. Ἐπειδὴ δὲ τὸ τῆς ἀγνοούσης ἀνθρωπότητος ὑπέδυ μέτρον, οἰκονομικῶς οἰκειοῦται καὶ τοῦτο μετὰ τῶν ἄλλων, και τοι, καθάπερ ἔφην ἀρτίως, ἠγνοηκῶς οὐδέν, ἀλλ' εἰδὼς ἅπαντα μετὰ τοῦ Πατρός. Cf. aussi. *Contre Nestorius*, l. III, c. 4 ; *P. G. 76,* 152 D-153 D. — On se rappelle que θεολογία à l'époque patristique par opposition à οἰκονομία s'entend spécialement de la doctrine sur Dieu et la Trinité.

(3) P. Dubarle discute l'opinion de A. Michel qui dans le *Dict. de Théol. cath.* (art. Jésus-Christ, t. 8; col. 1259) reconnaît dans le Christ une « ignorance économique, Jésus-Christ déclarant ignorer ce qu'il ne jugeait pas opportun de nous révéler ou ne manifestant que progressivement et, suivant les circonstances, les lumières qui étaient en lui ».

(4) *Trésor*, XXII, *P. G. 75,* 363-380.

(5) Οἰκονομικῶς, *P. G. 75,* 369 A. — Οἰκονομίας, οἰκονομῶν, *P. G. 75,* 376 A B. Οἰκονομῶν, *P. G. 75,* 377 A. — Οἰκονομεῖ, *P. G. 75,* 377 D. — Οἰκονομικῶς, *P. G. 75,*

Interrogations du Christ L'interrogation en soi semble être un aveu d'ignorance et cependant le Christ interroge les amis de Lazare au sujet du lieu de son ensevelissement[1] ; il interroge l'apôtre Pierre, à Césarée de Philippe[2] ; il interroge Philippe dans le désert[3]. Même si l'on n'explique pas les textes scripturaires par une ignorance de l'humanité du Christ, ils ne constituent pas plus une objection à sa divinité que les interrogations faites par Dieu dans l'Ancien Testament à Caïn (IV, 9) et à Adam (Gen. III, 9)[4]. Si en vue d'un but utile, on peut interroger sur ce qu'on sait, le Logos incarné peut bien déclarer qu'il ignore et même ignorer en tant qu'homme, afin d'être semblable à ses frères[5]. Les interrogations du Christ sont faites selon une « économie » spéciale et une disposition voulue et sage. Anastase le Sinaïte qui d'ailleurs appelait Cyrille, σφράγις τῶν πατέρων, distinguait dans son *Dux viæ*, trois sens selon lesquels on peut appliquer au Christ le mot οἰκονομικῶς : 1° pour qualifier les actions, comme manger, dormir, grandir, consécutives au fait de l'Incarnation ; 2° pour désigner des actions qui ne sont pas absolument nécessaires en soi, mais qui ont été accomplies par condescendance parce qu'elles ont pu être utiles au salut de certains. Ainsi pour éviter le scandale, le Christ se serait soumis au rite de la Circoncision. Enfin le mot οἰκονομικῶς serait parfois employé pour désigner les économies secrètes de certains gestes mystérieux, comme la malédiction du figuier[6]. Ces remarques d'Anastase le Sinaïte sur la terminologie en usage chez les Pères grecs

380 A. Οἰκονομεῖ, *P. G. 75*, 376 BC. — On peut ajouter : οἰκονομικῶς *Défense du 4e anath. P. G. 76*, 416. — Οἰκονομίαν,, *Contre les Anthropomorphites* 14, *P. G. 76*, 1101. — Οἰκονομίαν, *Trésor*, XXVIII, *P. G. 75*, 424 D. — Οἰκονομίας, *Scholies sur l'Incarnation*, 13, *P. G. 75*, 1388 B.

(1) Le Christ savait où Lazare était enseveli ; il le demande pourtant ; il en agit de même pour le dernier jour : Ὥσπερ οὖν οἰκονομίας τινὸς ἕνεκεν τὸ μὴ εἰδέναι ποῦ κεῖται Λάζαρος ἔφασκεν, οὕτω καὶ περὶ τῆς ἡμέρας καὶ τῆς ὥρας, κἂν λέγῃ μὴ εἰδέναι, χρήσιμόν τι καὶ ἀγαθὸν οἰκονομῶν, τοῦτο ποιεῖ· οἶδε γὰρ ὡς Θεός, *P. G. 75*, 376 B.

(2) Le Christ savait d'avance la réponse que lui ferait le chef des apôtres : οὐκοῦν οἰκονομεῖ· τι πολλάκις τῆς ἀγνοίας τὸ σχῆμα, *P. G. 75*, 375 BC.

(3) Il connaît la réponse de Philippe (Jean, VI sq.). Il sait comme Dieu, il peut ignorer comme homme afin d'être semblable à ses frères : εἰδὼς γὰρ ὡς θεὸς λόγος, δύναται ὡς ἄνθρωπος ἀγνοεῖν, ἵνα κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῇ, *P. G. 75*, 377 B.

(4) On ne peut être surpris que le Verbe de Dieu qui a interrogé Adam et Caïn en use ici de même, κἂν ...... οἰκονομῶν τι χρήσιμον μὴ εἰδέναι λέγῃ τὴν ἡμέραν ὡς ἄνθρωπος, καίτοι πάντα εἰδὼς ὡς σοφία τοῦ Πατρός, *P. G. 75*, 377 A.

(5) *P. G. 75*, 377 C.

(6) Le docétisme fait un mauvais usage du mot : οἰκονομία. Les hérétiques appellent « économique » ce qui ne serait arrivé, d'après eux, qu'en apparence et en faux-semblant, τὸ ὡς ἐν φαντασίᾳ καὶ δοκήσει γινόμενον. Ὁδηγός, c. II, *P. G. 89*, 85 D-88 A.

peuvent être profitables aux lecteurs de Cyrille d'Alexandrie, spécialement lorsqu'il s'agit de l'ignorance réelle ou apparente du Christ.

Connaissance prophétique Cyrille a-t-il parlé d'une connaissance prophétique dans le Christ ? On peut alléguer quelques textes qui semblent y faire allusion. En fait, ils ne nous apportent aucune réponse bien claire. Dans la défense du quatrième anathématisme contre Théodoret, nous l'avons signalé plus haut, Cyrille ne nie pas que le Christ a eu une connaissance des événements, plus ou moins semblable à celle des prophètes ; il reproche simplement à l'évêque de Cyr d'avoir fait de l'Emmanuel un prophète et un homme théophore, lorsqu'il dit que la « forme de l'esclave » a reçu du Verbe qui l'habitait, des révélations limitées[1]. Un texte invoqué par le P. Schulte pour prouver cette connaissance prophétique, mieux interprété par le P. Dubarle, ne nous donne aucun résultat au sujet d'une connaissance par révélation prophétique communiquée à l'intelligence humaine du Christ. Voici le passage :

> Il (le Christ) dit qu'il ignore. Dieu n'ignore pas ; mais si le Verbe lui-même, bien qu'étant Dieu est devenu et a été appelé homme, qui ignore l'avenir selon sa propre nature et les limites de l'humanité, mais l'apprend fréquemment par révélation de Dieu, ne t'étonne pas s'il accepte l'abaissement de l'ignorance[2].

Le P. Dubarle, supprimant le point mis par Migne avant « ne t'étonne pas » ne voit dans ce texte qu'une seule période. Après avoir exposé d'abord une des raisons de l'ignorance du Verbe, l'Incarnation, Cyrille conclut que cette ignorance n'a rien d'étonnant. Quant à la proposition relative « qui ignore l'avenir », elle ne serait qu'une prémisse du raisonnement et non pas une affirmation inconditionnée se rapportant au Christ. Il faudrait donc pour suivre la pensée de Cyrille opérer une légère rupture de la construction grammaticale et rapporter le pronom relatif non pas au Christ-homme, mais à l'homme en général et abstrait. Cyrille dit « qui ignore κατά γε τὴν ἰδίαν φύσιν ». Jamais l'humanité du Verbe incarné n'est appelée par l'évêque d'Alexandrie sa nature propre ; la divinité est sa nature propre ; le Verbe s'est seulement approprié la nature humaine[3].

Un texte tiré de la *Défense du quatrième anathématisme* contre Théodoret paraît un peu plus révélateur. Malheureusement la pensée de Cyrille se trouve exprimée au milieu d'un raisonnement « ad hominem » : on ne

(1) *Défense du 4e anath. contre Théodoret, P. G. 76*, 412 B et 416 B.

(2) *Commentaire sur saint Matthieu*, 24, 36 ; *P. G. 76*, 444 C.

(3) Le Christ attribue l'ignorance à son humanité, et non pas à *sa propre nature* (τῇ ἀνθρωπότητι καὶ οὐ τῇ οἰκείᾳ φύσει τὸ ἀγνοεῖν περιθῄησιν), *Trésor, P. G. 75*, 373 A.

peut donc avoir à son sujet qu'une certitude relative. Il est vraisemblable d'admettre qu'il exprime cependant sa propre manière de voir, lorsqu'il dit, adoptant un instant les modes d'expressions d'Antioche, « la forme d'esclave savait que la passion serait le salut des hommes et la source de la vie pour les mortels[1] ».

Science du Christ et Résurrection Il est fort opportun de se rappeler les conceptions générales de Cyrille sur la place de la Résurrection dans le mystère de l'Incarnation, lorsqu'on étudie le problème de la science du Christ. A la Résurrection, le Christ est devenu pleinement le chef de l'humanité dégénérée[2] ; à la Résurrection, s'est accomplie à la perfection « l'économie » restée jusque-là inachevée ; à la Résurrection, le Verbe a pleinement réalisé ou plus précisément « manifesté » les qualités appartenant à son humanité en vertu de l'union[3]. L'ignorance attribuée au Christ prend fin à la Résurrection. Nous en avons un indice dans un texte du *Trésor sur la sainte et consubstantielle Trinité*[4]. Avant la Résurrection, à l'interrogation des apôtres sur l'heure et le jour du jugement, le Christ qui comme Verbe et Sagesse de Dieu savait ces choses, a répondu : « Je ne sais pas », pour ne pas contrister ses disciples et à cause de l'incarnation. Ressuscité, avant de remonter aux cieux, il répond aux apôtres qu'il ne leur appartient pas « de connaître les temps et les époques établis par le Père » (Act., I, 7). « Si le Christ avait ignoré, il aurait dû dire simplement : Je vous l'ai déjà dit, je ne sais pas ». Le P. Schulte et le P. Dubarle voient dans ce passage, et semble-t-il à juste titre, une réelle différence entre les deux moments : avant et après la Résurrection. Sans doute l'opposition est plus fortement marquée chez Origène[5] et chez Athanase[6], mais Cyrille ne paraît pas se séparer radicalement de ses illustres devanciers puisqu'il n'enseigne pas expressément l'ignorance du Christ ressuscité et les mots de son commentaire, νυνὶ δὲ et τότε suggèrent entre les deux moments une réelle différence. Après la sortie glorieuse du tombeau, un changement est intervenu : le Sauveur au moment d'entrer dans

(1) *Défense du 4e anath.*, *P. G. 76*, 417 AB.

(2) Ἀπαρχὴ τῆς ἀνανεουμένης φύσεως τότε γέγονεν ὁ Χριστὸς, ὅτε φροντίσας οὐδὲν τῶν τοῦ θανάτου δεσμῶν ἀνεβίω πάλιν. *Sur saint Jean*, 7, 39, *P. G. 73*, 756 C.

(3) *Commentaire sur saint Jean* 20, 17, *P. G. 74*, 696 A. — *Contre Nestorius*, *P. G. 76*, 209 C, 212 D-213 A, 220 A. Le mot ἀποφαίνω signifie aussi bien « manifester » que « rendre effectivement » dans *P. G. 76*, 209 C et 220 A.

(4) Τὸ, Οὐκ οἶδα, φησίν ὡς ἄνθρωπος, ἐξουσίαν ἔχων καὶ τοῦ εἰπεῖν διὰ τὸ γενέσθαι σάρξ, κατὸ γεγραπται, καὶ τὰς τῆς σαρκὸς ἀσθενείας ἰδιοποιήσασθαι... *Trésor*, *P. G. 75*, 376-377.

(5) *In Matth. commentar. ser.*, 55. *P. G. 13*, 1686.

(6) *Orat.* III, 48, *P. G. 26*, 425.

son royaume connaît désormais le jour du jugement et vraisemblablement tout l'avenir.

Conclusion L'étude que nous venons de faire dans le présent chapitre nous a aidés à voir la place du Christ dans le dogme et nous préparera les voies pour l'étude de la place du Christ dans la vie chrétienne. Il ne suffisait pas pour pénétrer la pensée de Cyrille d'examiner les preuves qu'il donne de la divinité du Christ ; ce que nous avons fait dans le chapitre premier. Il fallait encore examiner les arguments scripturaires et traditionnels, ainsi que les arguments de raison dont il se sert pour prouver l'unicité de personne. La nature humaine du Christ affirmée contre le docétisme comme bien réelle et contre l'Apollinarisme comme complète est unie, par l'union la plus intime qui soit, au Logos incarné. Critiquant l'opinion de Nestorius, Cyrille s'efforce d'expliquer le mode d'union mystérieuse en déployant toute la richesse de son vocabulaire et en recourant à de nombreuses comparaisons dont la plus importante est celle de l'union de l'âme et du corps. L'activité thaumaturgique du Christ, non moins que l'eulogie mystique et l'adoration unique dont le Logos incarné est l'objet, prouvent aussi à leur manière l'unité de la personne. Nous avons signalé l'importance qu'il donne au principe de la communication des idiomes, qu'il expose spécialement dans les défenses du quatrième et du douzième anathématisme.

Le lecteur ne se sera pas non plus étonné si nous nous sommes étendus assez longuement sur la terminologie christologique de Cyrille. Évitant avec soin toute expression qui pourrait suggérer que l'humanité du Christ est un sujet distinct du Verbe, repoussant impitoyablement tout ce qui peut recéler le nestorianisme, Cyrille nous est apparu fort accommodant sur la signification à donner aux termes φύσις, et ὑπόστασις. Empruntant tantôt le langage duophysite et tantôt le langage monophysite, il ne laisse planer sur sa pensée aucune obscurité grâce aux précautions nécessaires qu'il prend ; il manie avec dextérité toutes les formules pour les plier aux exigences du dogme.

Mais ce n'est pas le dogme seul qui le préoccupe. On sent perpétuellement chez lui le souci qu'il a de montrer la place centrale que doit occuper le Christ dans le culte comme dans la morale, tout comme il montre le souci qu'avait le Christ lui-même du salut et de la sanctification des hommes. Nous avons eu l'occasion de montrer à la suite de Cyrille, cette grande et divine « Économie du salut » de l'Incarnation et de la Rédemption, ainsi que ces divines économies secondaires dont le Christ s'est servi aux jours de sa vie mortelle pour mieux atteindre le cœur des hommes, pour se faire davantage semblable à eux, pour prendre leurs infirmités afin de les guérir toutes. Le Christ a voulu partager nos

faiblesses ; il a voulu que le développement de son intelligence apparût progressif comme celui de son corps ; il a voulu se montrer en certaines occasions comme ignorant, de même qu'il a voulu souffrir de la faim et de la soif; tout cela, il l'a voulu afin de se faire plus proche de nous, afin de nous sauver et de nous diviniser.

Il l'a voulu et il l'a réalisé. Aucune feinte ou faux semblant, au sens strict du mot. Sa Christologie s'oppose foncièrement au docétisme. Cependant toutes les faiblesses de l'humanité du Christ, et même parfois l'ignorance, parfaitement réelles, sont, comme on l'a justement écrit[1], « à la surface de la vie du Christ » ; quiconque pénétrera plus avant, rencontrera la divinité et sa science infinie ; cette ignorance n'est qu'une forme extérieure (σχῆμα); mais l'humanité du Christ est appelée de même par saint Cyrille, et dans ces mêmes passages, σχῆμα ἀνθρώπινον[2]. En reprenant cette expression, que saint Paul avait consacrée[3], saint Cyrille n'entend certes pas mettre en question la réalité de l'humanité du Seigneur, mais montrer qu'il y a en lui, sous les dehors de cette humanité, une autre nature plus intime, plus profonde. L'humanité du Christ est avant tout, pour Cyrille, l'instrument dont se sert le Verbe[4] et par lequel il révèle sa divinité[5]. Nous allons voir plus clairement encore la vérité de ce jugement en étudiant, dans le chapitre suivant, nos rapports avec Dieu par le Christ, la divinisation du genre humain à partir de la divinisation de l'humanité individuelle du Verbe incarné, notre incorporation au Christ, notre imitation du Christ, notre union au Christ Roi et au Christ Sauveur, au Christ notre frère, à la filiation divine de qui nous devenons participants.

(1) Cf. J. LEBRETON, *Hist. du dogme de la Trinité*, t. I, p. 575-576.
(2) *Trésor*, 28, *P. G. 75*, 429 B.
(3) *Phil.*, II, 7 : σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος.
(4) *Trésor*, *P. G. 75*, 429 C.
(5) *Trésor*, *P. G. 75*, 428 B.

CHAPITRE IV

LA PLACE DU CHRIST DANS LA VIE CHRÉTIENNE

Nos rapports avec Dieu par le Christ

Comme nous le disions au début du chapitre II, l'Incarnation du Verbe de Dieu transforme pour nous le problème de la connaissance et de l'amour de Dieu. Puisque le Verbe Incarné est Dieu, la connaissance que le chrétien aura de Dieu le Père, et l'amour que le chrétien aura pour Dieu le Père, dépendront de la connaissance qu'il aura du Verbe Incarné et de son amour pour Lui.

A propos de l'omniprésence de Dieu, Cyrille parle de l'Incarnation en ces termes :

On peut très bien dire de la nature des hommes qu'elle est illuminée dès le début et qu'avec son être lui-même, elle reçoit le pouvoir de comprendre par cette lumière qui est dans le monde, à savoir : son Fils unique, qui remplit toutes choses par la vertu de son ineffable divinité et est dans le ciel avec les anges, sur la terre avec les hommes ; rien n'est vide de sa divinité, pas même les enfers ; baignant partout de sa présence tous les êtres, il n'est absent d'aucun, en sorte que le psalmiste, avec beaucoup de sagesse, a pu s'écrier dans un élan d'admiration : « Où aller loin de ton esprit et où fuir loin, de ta face ? Si je monte au ciel, tu y es ; si je descends dans les enfers, tu t'y trouves ; si je prends les ailes de l'aurore et que j'aille habiter aux confins de la mer, là encore ta main me conduira et ta droite me saisira »[1].

En effet, la main divine étreint tout lieu et toute créature, contenant et conservant dans son être les choses créées, et communiquant la vie à celles qui n'ont pas la vie, et la lumière intellectuelle à celles qui sont capables d'intelligence. Il n'est pas dans l'espace, comme nous l'avons dit auparavant, et il ne peut être question pour lui de mouvement local (celui-ci est propre aux corps) ; mais il faut dire que, comme Dieu, il remplit tout. Peut-être quelqu'un fera-t-il cette objection : Que devrons-nous donc répondre si quelqu'un allègue cette parole du Christ : « Moi qui suis la lumière, je suis venu dans le monde »[2] ? Et lorsque le Psalmiste s'écrie : « Envoie ta lumière et ta

(1) *Ps.* 138, 7-10.
(2) JEAN, XII, 46.

vérité »[1], le psalmiste dit lui-même clairement qu'il est venu dans le monde comme quelqu'un qui n'y était pas encore auparavant. De plus, David demandait que celui qui n'y était pas encore, soit envoyé, comme on peut le constater par la formule par laquelle est exprimée cette mission.

A cette objection, nous répondrons que le théologien attribue au Fils unique une dignité qui convient à Dieu, lorsqu'il dit qu'il existe toujours dans le monde, en tant que vie par nature, en tant que lumière substantielle, perfectionnant dans l'être la créature ; en tant qu'il est Dieu, il n'est pas circonscrit dans le lieu, ni limité dans l'espace, ni resserré par la quantité, ni restreint en un mot par quelque chose, ni soumis à la nécessité de passer d'un lieu à un autre, mais il est comme un être qui est présent en tout et n'est absent de rien. Qu'il soit venu dans le monde, bien qu'il y soit déjà présent, cela a été réalisé par le fait de l'Incarnation. En effet, « il est apparu sur la terre et il a conversé parmi les hommes »[2], en chair, nous rendant de cette manière sa présence plus manifeste ; et Lui qui naguère ne pouvait être atteint que par l'intelligence seule, est maintenant aussi perçu par les yeux du corps ; il nous a apporté un moyen, pour ainsi dire, de connaissance divine, lorsqu'Il s'est fait connaître par des prodiges et des miracles. Ce n'est pas d'une autre manière, à mon sens, que le Psalmiste demandait que le Verbe de Dieu soit envoyé pour illuminer ce monde[3].

Voici encore un autre passage sur le double rôle joué par le Christ :

Il a fait resplendir en lui-même la dignité divine et n'a pas rejeté la manière d'être qui convient à l'humanité par le fait de son Incarnation. Il serait en effet absurde de vouloir qu'Il ait nié ce qu'à cause de nous Il a spontanément assumé. Car, comme Il ne manque de rien mais est parfait en tout, comme l'est aussi le Père dont Il procède, Il s'est anéanti Lui-même[4], non pas pour acquérir quelque chose dont il ait besoin, mais pour nous conférer le fruit de son anéantissement. En se montrant donc à la fois Dieu et homme, Il a laissé en quelque sorte entendre à ses disciples qu'absent ou présent, Il n'est pas moins agissant dans les choses qui concernent leur salut selon Dieu ; de même qu'Il les a protégés et conservés, alors qu'Il était encore sur terre dans son humanité, Il les protégera pareillement étant absent, d'une manière divine, à cause de la prérogative suprême de sa nature divine.

Divinisation progressive de l'humanité

Dans le texte précédent, il est dit que « le Verbe ne manque de rien, est parfait en tout, comme l'est aussi le Père dont Il procède », et que « le Christ fait resplendir en Lui-même la dignité divine, en ne rejetant pas la manière d'être qui convient à l'humanité par le fait de l'Incarnation ».

Faire resplendir la dignité divine tout en restant dans la condition humaine, tel est un des fruits principaux de l'Incarnation : l'humanité du Christ a servi à la manifestation de Dieu et à la divinisation de l'humanité. Nous le verrons plus nettement bientôt en parlant des textes sur la déification ; on peut signaler ici certains passages où il est parlé,

(1) *Ps.* XLII, 3.
(2) Baruch, III, 38.
(3) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 129-132 ; Pusey, t. I, p. 112 sq.
(4) *Philipp.*, II, 7.

au moins indirectement, du rôle joué par l'humanité du Christ, de ses limites et des ressemblances qu'elle a avec la nôtre.

Dans le Verbe, nous dit Cyrille, il n'y a pas eu progrès. Il est parfait ; mais sa sagesse a pu se manifester graduellement[1] ; l'humanité du Christ, en effet, a progressé et c'est par elle que le Verbe a manifesté peu à peu sa sagesse. Réalisé d'abord dans l'humanité du Christ, ce progrès s'est ensuite étendu à tout le genre humain[2]. Cyrille formule avec tant de netteté sa pensée, qu'aucun doute ne peut subsister : c'est par l'humanité du Christ qui lui servait pour ainsi dire d'instrument que la divinité s'est manifestée et ce n'est que graduellement d'ailleurs que cette humanité a été illuminée par le rayonnement de la Sagesse[3].

Incorporation au Christ Cyrille insiste souvent sur le dogme de l'Incorporation au Christ et sur le devoir d'imiter le Christ. Le dogme de l'Incorporation au Christ tient dans sa doctrine spirituelle une place importante. « L'Église, dit-il, est appelée le Corps du Christ et nous en sommes les membres »[4].

Devenir membre du Christ, vivre, penser et agir comme un membre du Christ, à l'imitation du Christ, en union avec le Christ, toute notre perfection est là.

> Jésus-Christ est un. Cependant, on le représente comme une gerbe nombreuse, et Il l'est parce qu'Il contient en Lui tous les fidèles par une union spirituelle. Autrement, comment Paul pourrait-il écrire : « De même que nous sommes ressuscités avec Lui, nous sommes assis avec Lui dans le ciel[5] ? Depuis qu'Il s'est fait comme nous, nous lui sommes devenus concorporels et nous avons reçu avec Lui une union selon le corps[6]. C'est pourquoi nous disons que nous sommes tous un en Lui. Lui-même ne dit-il pas à son Père : « Je veux que, comme toi et moi, nous sommes un, ainsi eux soient un en nous »[7]. Car enfin celui qui adhère au Christ est un seul esprit[8]. Eh bien ! le Seigneur est une gerbe, parce qu'Il nous a tous en Lui, qu'Il s'étend sur nous tous et qu'Il est les prémices de l'humanité, consommée dans la foi et destinée aux célestes trésors. Aussi quand le Seigneur est revenu à la vie et que d'un geste, il s'est offert à Dieu son Père, comme les prémices de l'humanité, alors assurément nous avons été transformés à une nouvelle vie[9].

Le membre, uni au Christ, tête et chef de l'Église, doit renouveler en

(1) *Trésor*, XXVIII, *P. G. 75*, 428 A, B.
(2) *Trésor*, XXVIII, *P. G. 75*, 428 B, C.
(3) *Trésor*, XXVIII, *P. G. 75*, 429 B, C.
(4) *Sur saint Jean*, XVII, 20 et 21, liv. 11, *P. G. 74*, 557 sq. Cette doctrine de l'incorporation au Christ sera étudiée plus à fond dans notre quatrième partie.
(5) *Eph.*, II, 6.
(6) *Eph.*, III, 6.
(7) Jean, XVII, 21.
(8) *I Cor.*, IV, 17.
(9) *Glaphyres sur les Nombres*, *P. G. 69*, 624, 625.

lui tous les mystères accomplis par Celui qui est la tête et le chef. Si, d'une part, Dieu s'est fait homme et s'est soumis à la condition humaine, d'autre part, l'homme sera déifié, en revivant pour son compte moralement et spirituellement la vie de l'homme-Dieu.

Imitation du Christ En se faisant homme, Dieu a pris toutes les faiblesses, toutes les infirmités de l'humanité, sauf le péché. Il s'est abaissé[1] ; il a prié[2] ; il a souffert ; il a connu le trouble[3] ; il a expérimenté l'abattement et la tristesse[4] ; il est mort d'une mort véritable[5] ; il est ressuscité[6].

Le chrétien doit renouveler en lui tous les mystères du Christ ; il doit éprouver en lui les mêmes sentiments que le Christ, s'unir à ses pensées, à ses volontés, à ses affections, à ses prières. Sauf le mal moral, toute la vie humaine a été reprise par le Christ; le chrétien doit revivre toute la vie humaine avec Lui. La Rédemption n'a pas été d'abord pour nous une grâce méritée par Jésus-Christ ; elle est une θεοποίησις, une divinisation, qui a commencé par l'assomption de la nature humaine par le Verbe.

Inutile de détailler ici, puisque nous y reviendrons dans notre cinquième partie, *l'union au Christ* dans tous les mystères de sa vie terreste et céleste, et l'imitation du Christ en toutes ses vertus. Signalons seulement les différents aspects que Cyrille souligne, et qui, malgré leurs diversités, intègrent comme éléments une doctrine parfaitement cohérente.

Union au Christ-Modèle Union au *Christ-Modèle* et au *Christ-Docteur* : les exemples du Christ-Modèle illustrent les enseignements du Christ-Docteur et facilitent la vertu. Ses exemples nous apprennent les vertus de détachement et d'austérité, de patience et de douceur, de charité et de zèle ; le Christ a pratiqué à la perfection l'idéal dont il a parlé dans le sermon des Béatitudes et en particulier l'amour de Dieu et l'amour du prochain, le don de soi à Dieu et au prochain, le pardon des offenses en esprit d'humilité expiatrice. Le Christ a été obéissant ; il s'est

(1) *Sur la vraie foi, à Théodose, P. G. 76,* 1173 C.

(2) *Sur saint Luc,* 22, 19 ; *P. G. 74,* 136 B ; *Sur saint Luc,* 22, 19, *P. G. 72,* 908 B ; *Sur saint Jean, P. G. 74,* 481 A. Sur la prière du Christ, voir la dernière partie du présent ouvrage, p. 418.

(3) *Sur saint Jean,* 11, 13, *P. G. 74,* 53 A.

(4) *Sur saint Luc,* 22, 39, *P. G. 72,* 920 D.

(5) *Sur saint Jean,* VI, 38, *P. G. 73,* 532 B.

(6) *Sur la vraie foi, aux Reines,* II, 50 ; *P. G. 76,* 1405 A.

anéanti et vidé, par amour pour son Père et par amour pour nous ; il s'est offert par charité en sacrifice[1].

Le chrétien, comme le Christ, doit se donner à Dieu et au prochain. L'offrande spirituelle, c'est nous-mêmes que nous devons offrir par la mort au péché[2]. Le don de soi à Dieu se manifeste par le don de soi au prochain ; la loi de charité embrasse indistinctement Dieu et le prochain dans un même amour. Le prochain est aimé pour Dieu et en Dieu[3].

L'union au Christ-Modèle est une union au Christ souffrant et bienfaisant ; elle se manifeste surtout par les vertus d'obéissance, de patience et de charité ; cette union au Christ-Modèle est aussi une union au Christ glorieux par laquelle le chrétien mène, dès ici-bas, une vie céleste et quasi angélique.

Union au Christ-Roi

Il ne faut point passer sous silence l'union au *Christ-Juge* devant qui le chrétien doit se tenir toujours présent en pensée dans un sentiment de respect et de confiance, l'union au *Christ-Roi* sur lequel Cyrille a de très beaux passages. Le pape Pie XI en a cité plusieurs dans son encyclique *Quas primas* sur le Christ-Roi (11 décembre 1925).

Le Christ est pour Cyrille le Roi de la Création et du genre humain. Sa royauté vaut certainement pour le domaine spirituel ; sur ce point, Cyrille est d'accord avec Augustin, Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Naziance, Jean Chrysostome[4]. Parle-t-il aussi d'une royauté du Christ dans le domaine temporel ? D'une royauté qui serait comme le dira la théologie postérieure, directe ou indirecte ? Nous n'osons pas nous prononcer à cet égard ; les textes ne nous paraissent pas assez clairs. Mais ce que l'on peut affirmer, c'est qu'à cette dignité royale du Christ appartient le pouvoir suprême de légiférer, en particulier celui d'abroger l'Ancien Testament et de promulguer la loi nouvelle.

(1) *P. G. 76*, 1336-1425, et 10e anathématisme, avec les défenses et les explications de cet anathématisme. Sur le Christ modèle des vertus, voir la dernière partie du présent ouvrage. Cf. *P. G. 72*, 913 A.

(2) L. XVI de l'*Adoration en Esprit et en Vérité*.

(3) L. VII et VIII de l'*Adoration en Esprit et en Vérité, P. G. 68*, 480-588 ; *Sur saint Jean*, l. X *passim* ; *P. G. 74*, 281-444 ; Pusey, t. II, p. 489-629. On trouvera l'exposé de cette doctrine sur la charité dans notre cinquième partie.

(4) *Sur saint Jean*, l. 12, *P. G. 74*, 620 C-621 A. Sur la royauté du Christ en général : *P. G. 74*, 618 B, C, D ; *P. G. 74*, 620 C, D ; 622 B, C, D. Un bon nombre de théologiens scotistes, spécialement ceux de l'ordre de Saint François, en traitant de l'absolue primauté et royauté universelle du Christ, se plaisent à citer longuement Cyrille d'Alexandrie. Ils se réclament aussi de lui à propos de la thèse scotiste sur le motif de l'Incarnation. Cf. P. Chrysostome, *Le motif de l'Incarnation*. Il n'entre pas dans le cadre de cette étude de traiter ici ce problème.

Ce que l'on peut affirmer aussi, c'est qu'à cette dignité royale appartient la fonction de Juge, en ce qui concerne le jugement particulier et le jugement général[1].

Union au Christ-Sauveur

Enfin l'union au *Christ-Prêtre* et au *Christ-Sauveur* occupent aussi, on le conçoit facilement, une large place dans ses œuvres.

Dans son exposé sotériologique, Cyrille insiste principalement sur deux textes de saint Paul : *Hebr.*, II, 14 et *Rom.*, VIII, 3. Dans *Hébreux*, II, 14, Cyrille voit la guérison de notre corps mortel ; dans *Romains*, VIII, 3, la délivrance de notre âme pécheresse. Il cite souvent aussi un troisième texte, *II Cor.*, V, 15, pour montrer la surabondance des mérites de la croix et la nécessité de nous les appliquer par notre vie. La mission du Rédempteur était de ramener toutes choses à l'état primitif où Dieu les avait créées ; pour arriver à cette restauration, il devait condamner le péché dans sa chair, détruire la mort par sa propre mort et nous faire enfants de Dieu[2].

S'incarner, passer quelques années sur la terre auraient suffi, s'il n'avait dû être que notre *modèle* et notre *maître*[3]. Mais pour l'expiation du péché, la destruction de la mort, la réconciliation avec Dieu, sa mort apparaissait comme nécessaire[4]. Voilà pourquoi, par amour pour nous et pour se conformer à la volonté de son Père, le Verbe Incarné a accepté librement les souffrances de la Passion et la mort sur la Croix[5]. Il s'est offert en victime expiatoire pour notre rançon[6] ; il a souffert à cause de nous et pour nous δι' ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν[7].

Lui seul est mort pour tous les hommes ; il s'est fait péché pour nous et sa mort nous a rachetés[8]. D'ailleurs, ce ne sont pas seulement les hommes, mais aussi les anges qui doivent en un certain sens leur sainteté aux mérites du Verbe Incarné[9].

(1) *Sur Joël, P. G. 71,* 389 D. Notons en passant qu'aux yeux de Cyrille, tous les détails que racontent les Juifs au sujet des assises solennelles qui se tiendront dans la vallée de Josaphat ne méritent guère créance.

(2) *Sur saint Jean,* XIV, 20, *P. G. 74,* 273 ; Pusey, t. II, p. 481 sq.

(3) *P. G. 74,* 273 ; *P. G. 76,* 724 ; *P. G. 72,* 686.

(4) *Sur saint Jean,* XII, 23 ; XV, 12 ; *P. G. 74,* 84, 384 ; Pusey, t. II, p. 311-577.

(5) *Le Christ est un, P. G. 75,* 1352 et Pusey, p. 415.

(6) *P. G. 75,* 1337.

(7) *P. G. 79,* 424 ; *P. G. 73,* 565.

(8) *P. G. 69,* 549. Il s'agit d'après L. Janssens, dans ce texte des *Glaphyres sur le Lévitique,* non point d'une *gratia Christi Redemptoris,* mais d'une *gratia Christi capitis,* donnée en vue du Christ même sans présupposer la chute d'Adam.

(9) *P. G. 69,* 549 ; *P. G. 68,* 625.

Ajoutons, enfin, que par son Incarnation rédemptrice, le Christ est devenu le second Adam, la racine et le principe de l'humanité régénérée[1], le médiateur entre Dieu et les hommes[2], la source de toute sainteté et de toute vie surnaturelle[3]. Par lui nous a été conférée la filiation divine.

Union à la Passion et à la mort du Christ

Cyrille, sans rattacher directement la déification à la mort du Sauveur, comme il l'attribue formellement à l'Incarnation, souligne avec force le rôle salutaire du sacrifice du Christ, en présentant sa mort comme la cause de la destruction de notre mort et la source de notre vie nouvelle. Voici par exemple un texte expressif du *Commentaire sur saint Jean.*

> Le mort n'aurait pas pu être détruite d'une autre façon si le Sauveur n'était pas mort ; il en est de même pour chacune des affections (παθῶν) de la chair[4].

Un passage du *Commentaire de l'épître aux Hébreux* reprend la même idée sous une autre forme :

> La mort du Christ est devenue comme la racine de la vie, la destruction de la corruption, la suppression du péché et la fin de la colère[5].

En général, ce sont surtout les effets négatifs de la Rédemption que notre théologien rattache à la mort du Christ. On le voit dans les passages qu'on vient de lire, comme dans ces lignes du *Commentaire de l'épître aux Romains* :

> Le Logos s'est fait chair et habita parmi nous uniquement pour subir la mort de la chair et triompher par là des principautés et des puissances, et réduire à néant celui-là même qui tenait le pouvoir de la mort, c'est-à-dire Satan ; pour enlever la corruption, chasser avec elle également le péché qui nous tyrannise, rendre ainsi inopérante l'antique malédiction que subit la nature de l'homme en Adam comme dans les prémices (ἀπαρχῇ) du genre et dans la racine première[6].

Loin donc d'oublier le rôle salutaire du sacrifice du Christ, Cyrille magnifie l'efficacité de cette mort et il affirme que sans elle, « le mystère de l'économie selon la chair » aurait été « inutile pour nous »[7].

(1) *P. G. 68,* 617.
(2) *P. G. 73,* 1045.
(3) *P. G. 73,* 773 sq.
(4) *Sur saint Jean,* XII, 27, *P. G. 74,* 92 D. Cf. *Sur saint Jean,* XX, 19-20. *P. G. 74,* 705 D ; *Apol. contre les Orientaux,* anath. XII, *P. G. 76,* 381 C.
(5) *Sur l'épître aux Hébreux,* II, 14, *P. G. 74,* 965 B.
(6) *Sur l'épître aux Romains,* V, 3, *P. G. 74,* 781 D.
(7) *Sur la 1re aux Cor.*, XV, 12 ; *P. G. 74,* 897 A.

Union à la Résurrection et à l'Ascension

Nous avons déjà vu et nous aurons encore l'occasion de montrer l'importance que Cyrille attribue à la Résurrection du Sauveur. Nous sommes ressuscités avec lui et nous sommes assis avec lui dans le ciel[1] ? « Quand le Seigneur est revenu à la vie et que d'un geste, il s'est offert à Dieu son Père, comme les prémices de l'humanité, alors assurément nous avons été transformés à une nouvelle vie[2] ». De même que les apôtres ont reçu le Saint-Esprit du Christ ressuscité, ainsi les fidèles participent par le baptême à cette résurrection du Christ ; spirituellement ressuscités, ils doivent mener une existence vraiment céleste ; ressuscités avec le Christ, ils doivent chercher les choses d'en haut, là où le Christ est assis à la droite de Dieu ; ils doivent goûter les choses d'en haut non point celles qui sont sur la terre (*Col.*, 3, 1-2). Imitant le Christ ressuscité d'entre les morts, ils doivent mourir au péché et vivre pour Dieu (*Rom.*, 6, 9-10) ; dans le Christ ressuscité, prémices de ceux qui dorment, ils sont tous vivifiés, mortifiés selon la chair, vivifiés selon l'esprit (I *Cor.*, 15, 20-22 ; I *Pierre*, 3, 18). Tous ces textes sur la Résurrection, Cyrille aime à les citer, à les commenter, à en faire jaillir le sens spirituel. Il nous invite aussi à méditer sur l'ascension du Christ et à voir comment toute l'humanité se trouve engagée dans ce mystère. Ce n'est pas le Verbe, dépourvu de la chair, écrit Cyrille, qui est glorifié dans le ciel ; en tant qu'homme, il est un de nous ; comme Fils, il est consubstantiel au Père. Comme homme, il apparaît devant la face de son Père, pour nous approcher tous en lui du Père, et c'est comme Fils qu'il s'assied à la droite de son Père, pour transmettre la gloire de l'adoption à tout le genre humain. Nous pouvons ainsi témoigner avec saint Paul que nous sommes assis aux cieux dans le Christ, puisque ce qui est propre au Fils est devenu l'apanage commun de la nature humaine[3]. Des textes de ce genre sur l'Incarnation, comme

(1) Voir *supra* texte cité, p. 105.

(2) Voir texte cité p. 165, Incorporation au Christ.

(3) *Sur saint Jean*, XIV, 2, 3, *P. G. 74*, 184 CD : « ἀνέβη .... ὡς ἄνθρωπος ἀσυνήθως τε καὶ ξένως ἐμφανισθῆναι, ὁ πάλαι γυμνὸς ἀνθρωπότητος Λόγος. Δι' ἡμᾶς δὲ τοῦτο καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ἵνα καὶ ὡς ἄνθρωπος εὑρεθεὶς, ὡς Υἱὸς ἐν δυνάμει, καὶ μετὰ σαρκὸς ἀκούσας καθόλου, « Κάθου ἐκ δεξιῶν μου », τῆς υἱοθεσίας τὴν δόξαν, ὅλῳ δι' ἑαυτοῦ παραπέμψῃ τῷ γένει. Εἷς γάρ ἐστιν ἡμῶν, καθὸ πέφηνεν ἄνθρωπος, ἐκ δεξίων τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, εἰ καὶ ὑπὲρ πᾶσάν ἐστιν τὴν κτίσιν, καὶ ὁμοούσιος τῷ ἰδίῳ γεννήτορι, καθὸ πέφηνεν ἐξ αὐτοῦ Θεὸς ἐκ Θεοῦ, καὶ φῶς ἐκ φωτὸς κατὰ ἀλήθειαν. Ἐνεφανίσθη τοίνυν ὡς ἄνθρωπος ὑπὲρ ἡμῶν τῷ Πατρὶ ἵνα ἡμὰς τοὺς ἐκ προσώπου γεγονότας διὰ τὴν ἀρχαίαν παράβασιν, στήσῃ πάλιν ὡς ἐν προσώπῳ τοῦ Πατρός· κεκάθικεν, ὡς Υἱὸς, ἵνα καὶ ἡμεῖς ὡς υἱοὶ δι' αὐτοῦ χρηματίσωμεν καὶ τέκνα Θεοῦ. Διά τοι τοῦτο καὶ ὁ Παῦλος ......κοινὰ τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπείᾳ τὰ εἰς αὐτὸν ἰδικῶς γεγονότα διδάσκων φησὶν, ὅτι καὶ « Συνήγειρεν ἡμᾶς καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ (*Eph.*, II, 6). — *Trésor*, ass. XX, *P. G. 75*, 329 D : ...... λαμβάνει τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵν'

sur la Passion, la mort, la Résurrection et l'Ascension de Notre-Seigneur nous invitent à étudier davantage la doctrine de notre auteur sur la médiation du Christ, notre Frère, sur notre Filiation adoptive qui est une participation de sa Filiation divine naturelle, et enfin sur la causalité instrumentale de son humanité. De telles considérations basées sur les rapports de solidarité et d'échange qui existent entre le Christ et nous, fondées sur la consubstantialité que le Christ a avec Dieu et avec les hommes ne peuvent que nous faire voir plus clairement sa place dans le dogme et dans la vie chrétienne[1].

Le Chrétien, frère du Christ et fils de Dieu

Relations d'échange L'Incarnation est un échange. Le mot de saint Paul apprenant aux Corinthiens que Jésus-Christ s'est fait pauvre pour eux afin de les faire riches par sa pauvreté est un thème que Cyrille affectionne. Dans les *Glaphyres sur la Genèse*, dans ses *Commentaires sur Isaïe*, *sur saint Luc*, *sur les Actes*, dans ses *Homélies pascales*, il le cite et le commente[2]. Le Fils a assumé ce qui est nôtre et nous communique ce qui est sien[3]; tout en étant Dieu, il a pris la forme d'esclave pour nous donner de ses propres biens[4]; il a partagé notre condition pour nous permettre de participer à ses prérogatives[5].

ὥσπερ ἐν αὐτῷ καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν εἰσερχόμεθα καὶ ἐμφανιζόμεθα τῷ Πατρί, οὕτω πάλιν ἐν αὐτῷ δοξαζόμενοι καὶ ὑψούμενοι καὶ υἱοὶ Θεοῦ χρηματίζωμεν. Cf. *Commentaire sur l'épître aux Hébreux*, IX, 24, *P. G. 74*, 985 C.

(1) Toutes ces questions ont été exposées par L. Janssens, dans les *Ephemerides theologicæ lovanienses*, « *Notre Filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie* », t. XV, 1938, p. 233-278. — Cette importante contribution est fort utile pour bien comprendre sur un sujet aussi important la pensée du docteur d'Alexandrie.

(2) *II Cor.*, VIII, 9. Cf. *Sur saint Luc*, X, 23, *P. G. 72*, 676 A ; *Sur les Actes*, II, 28, *P. G. 74*, 761 B ; *Sur Isaïe*, 53, 10-12, *P. G. 70*, 1189 B ; *Le Christ est un*, *P. G. 75*, 1288 C ; *Homélie pasc.*, XVII, *P. G. 77*, 773 D ; *Glaphyres sur la Genèse*, *P. G. 69*, 325 D, etc.

(3) *Sur saint Luc*, XI, 2, *P. G. 72*, 688 B.

(4) *Sur saint Luc*, XI, 2, *P. G. 72*, 688 A : Ἔλαβε γὰρ δούλου μορφὴν.... ἵν' ἡμῖν τὰ ἑαυτοῦ χαρίσηται. Cf. *Le Christ est un*, *P. G. 75*, 1268 C.

(5) *Sur saint Matthieu*, XXIV, 36, *P. G. 72*, 444 D-445 A : Γεγόναμεν γὰρ κατ' αὐτὸν ἡμεῖς, ἐπειδὴ γέγονε καθ' ἡμᾶς ὁ αὐτός.

Rapports de solidarité

Dans le Christ, le Père a restauré toute la nature dans son état primitif[1]. Tout ce qu'il y a dans le Christ est devenu notre apanage[2]. Prières[3], affections[4], actions[5], mystères du Christ[6] ont une signification pour le genre humain tout entier.

Consubstantialité du Christ avec Dieu

L'Incarnation est un échange par lequel nous sont transmis les dons divins. En tant que Dieu, le Christ est consubstantiel au Père possédant vraiment avec le Père une gloire qui est à la fois la gloire du Père et la sienne propre[7]. Nous avons déjà indiqué les textes par lesquels Cyrille affirme que par l'identité de la substance divine[8], toute la Trinité est consubstantielle[9] et que pour les trois personnes, il n'y a qu'une seule divinité[10]. Inutile donc d'y insister.

Consubstantialité du Christ avec les hommes

Consubstantiel avec Dieu, le Christ est consubstantiel aux hommes par sa naissance humaine[11]. Emmanuel, il est Dieu avec nous, l'un de nous[12], entrant en union physique avec nous par la chair[13]; entre lui et nous, il y a solidarité réelle

(1) *De l'Adoration en esprit et en vérité*, l. VIII, *P. G. 68*, 552 B : Ἐν Χριστῷ ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ ὅλην ἀναπλάττει εὐθὺς πρὸς τὸ ἐν ἀρχαῖς τὴν φύσιν.

(2) *Trésor*, ass. XX, *P. G. 75*, 333 B : Ὅσα γὰρ ἐν Χριστῷ, ταῦτα καὶ εἰς ἡμᾶς.

(3) *Trésor*, ass. XXIII, *P. G. 75*, 384 C ; *Sur les psaumes*, II, 8, *P. G. 69*, 723 B.

(4) *Sur l'épître aux Romains*, VI, 6, *P. G. 74*, 796 CD ; *Sur saint Jean*, XII, 27, *P. G. 74*, 89 A, 92 D.

(5) *Sur saint Luc*, X, 23, *P. G. 72*, 676 C ; *Sur Saint Luc*, IX, 1, *P. G. 72*, 641 A ; *sur saint Luc*, IV, 35, *P. G. 72*, 548.

(6) *Trésor*, ass. XX, *P. G. 75*, 333 B ; *Sur saint Luc*, XVIII, 31, *P. G 72*, 861 C ; *Sur saint Jean*, I, 29, *P. G. 73*, 192 CD, etc.

(7) *Sur saint Jean*, I, 14, *P. G. 73*, 163 A.

(8) Cf. Dans notre introduction, le sous-titre « Ni trithéisme, ni modalisme », p. 42. *Trésor*, ass. X, *P. G. 75*, 131 C : ταυτότης οὐσίας. Cf. *Sur saint Jean*, XVII, 22, 23, *P. G. 74*, 563 D ; *Sur saint Jean*, XX, 22, 23, *P. G. 74*, 761 B ; *Sur la Trinité*, dial. III, *P. G. 75*, 853 C ; *Sur la Trinité*, dial. 1, *P. G. 75*, 693 D ; *Exposé sur la vraie foi, aux Reines*, *P. G. 76*, 1272 C, etc.

(9) *Sur saint Jean*, XX, 24, 25, *P. G. 74*, 724 C.

(10) *Sur saint Jean*, XIV, 28, *P. G. 74*, 321 B : ἑνὸς .....ὄντος ἐπί τε Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τῆς θεότητος ὅρου.

(11) *Défense du XI anath. contre les Orientaux*, XI, *P. G. 76*, 373 A : Καίτοι γὰρ τὸ (σῶμα Χριστοῦ) τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ὁμογενὲς, ἤγουν ὁμοούσιον (γεγέννηται γὰρ ἐκ γυναικὸς) ἴδιον αὐτοῦ, ὥς ἔφην, νοεῖται καὶ λέγεται.

(12) *Sur saint Jean*, VIII, 29, *P. G. 73*, 844 D : Μεθ' ἡμῶν ὁ Θεὸς.... τοῦτ' ἔστιν εἷς ἐξ ἡμῶν.

(13) *Sur la Trinité*, dial. III, *P. G. 75*, 853 C.

et effective[1]. Le Verbe devait prendre notre chair pour que nous soyons en lui[2] ; il a habité en tous par un seul[3] ; par la chair qu'il s'est unie, il nous a tous en lui[4].

Parce que le Verbe nous a en lui, en tant qu'il a porté la nature humaine, son corps s'appelle aussi notre corps[5].

Si le Christ ayant vaincu le péché dans sa propre chair a pu nous transmettre cette grâce, c'est que nous lui sommes consubstantiels par la nature de la chair[6] ; toutes les pensées, les actions, les prières, les affections corporelles du Christ ont un retentissement dans l'humanité, parce qu'il a porté la même chair que nous ; notre nature tout entière a été soustraite à la corruption ; car nous étions tous dans le Christ et en lui l'humanité est ressuscitée[7].

Le Christ notre frère En s'incarnant, en s'unissant physiquement à lui par la chair[8], le Christ nous a conféré la dignité de frères[9]. Cyrille souligne fréquemment cette double conformité des fidèles avec le Christ, physique et spirituelle ; il insiste volontiers sur cette parenté intime avec

(1) *Le Christ est un, P. G. 75*, 1268 C : Οὐκοῦν ἀναγκαίως ὁ ὢν καὶ ὁ ὑπάρχων γεγέννηται κατὰ σάρκα, τὰ ἡμῶν εἰς ἑαυτὸν μεταθείς, ἵνα τὰ σαρκὸς γεννήματα, τουτέστιν, ἡμεῖς οἱ φθαρτοί τε καὶ ἀπολλύμενοι, μένωμεν ἐν αὐτῷ, ἴδια λοιπὸν ἔχοντι τὰ ἡμῶν, ἵνα καὶ ἡμεῖς τὰ αὐτοῆ...... Φάσκοντές γε μὴν, οὐκ αὐτὸν γενέσθαι σάρκα τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον, ἤτοι γέννησιν ὑπομεῖναι τὴν κατὰ σάρκα ἐκ γυναικός, ἀναιροῦσι τὴν οἰκονομίαν.

(2) Même texte que ci-dessus : *Le Christ est un, P. G. 75*, 1268 C. — Nous expliquerons plus loin, IV[e] partie, ch. I, p. 316 sq.,les textes cyrilliens affirmant que toute la nature humaine est d'une certaine manière dans le Christ.

(3) *Sur saint Jean*, I, 14, *P. G. 73*, 161 C : ἐν πᾶσι .... ὁ Λόγος ἐσκήνωσε δι'ἑνός.

(4) *Contre Nestorius*, l. III, *P. G. 76*, 160 B.

(5) *Sur saint Jean* XIV, 20, *P. G. 74*, 280 B : ἡμας ἔχων ἐν ἑαυτῷ, καθὸ τὴν ἡμετέραν πεόρηκε φύσιν καὶ σῶμα τοῦ Λόγου κεκρημάτικε τὸ ἡμέτερον σῶμα.

(6) *Sur saint Matth.* XI, 18, *P. G. 72*, 401 B : Κατεσκήνωσεν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, καὶ ἰδίαν ἐποιήσατο σάρκα τὴν ἀνθρωπίνην, ἵν' ἐπειδήπερ ἀτίθασσός τις αὐτὴν ὁ τῆς ἁμαρτίας κατεληίζετο νόμος..., καταργήσει τοῦτον δι'ἑαυτοῦ · καὶ ἐν πρώτῃ νεκρώσας τῇ ἰδίᾳ σαρκί, παραπέμψῃ λοιπὸν τῆς. Ἐπὶ τούτῳ χάριτος τὴν μετάδοσιν εἰς ἡμᾶς, ἅτε δὴ καὶ ὄντας ὁμογενεῖς κατὰ τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν.

(7) *Sur saint Jean*, I, 14, *P. G. 73*, 161 C : πάντες γάρ ἦμεν ἐν Χριστῷ καὶ τὸ κοινὸν τῆς ἀνθρωπότητος εἰς αὐτὸν ἀναβιοῖ πρόσωπον. L. Janssens, *loc. cit*, p. 329, traduit πρόσωπον par personne : J. Gross, *loc. cit.*, p. 284 souligne qu'il traduit à dessein πρόσωπον par nature.

(8) *Sur saint Jean*, I, 14, *P. G. 73*, 161 D : διὰ τὴν κατὰ σάρκα συγγένειαν.

(9) *Contre Nestorius*, L. III, *P. G. 76*, 124 D-125 C : Πρὸ μὲν γὰρ τῆς ἀνθρωπήσεως, σμικρὸν κομιδῇ τῷ ἐκ θεοῦ φύντι Λογῷ τὸ τῆς πρὸς ἡμῶν ἀδηλφότητος ὄνομα · καθιγμένῳ γε μὴν εἰς ἑκούσιον κένωσιν, σμικρὸν μὲν καὶ οὕτω, πλὴν εὐαφόρμως εἰσβεβηκός · μετέσχηκε γὰρ αἵματος καὶ σαρκὸς καὶ τοῖς ἐν σαρκὶ καὶ αἵματι κεκρημάτικεν ἀδελφός.

le Verbe, sur notre fraternité, avec le Fils unique et véritable de Dieu[1]. D'une part, nous participons comme lui à la nature humaine ; d'autre part, nous participons par lui à la nature divine et sommes rendus conformes au Fils, par la communication et la présence de l'Esprit[2]. Dans l'*Adversus Nestorium*, notre docteur a l'occasion d'approfondir cette notion de fraternité en répondant à une question qu'il met sur les lèvres ironiques de son adversaire : « Est-ce que le Verbe, en tant que Dieu, a des frères semblables à lui ? » Cyrille répond que nous sommes les frères du Verbe pour une double raison ; nous le sommes d'abord à cause du fait de l'Incarnation, et en second lieu à cause de notre ressemblance à sa divinité[3]. A l'appui de cette thèse sont cités et commentés quelques textes choisis de saint Paul : *Hébreux*, II, 11, 12, 14; *Galates*, IV, 6, 19 ; *I Cor.*, XV, 49. « Mes enfants, que j'enfante de nouveau jusqu'à ce que le Fils soit formé en vous ». « Comme nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste ». Quelle est donc cette image du terrestre? Celle de notre premier père, c'est-à-dire la facilité à pécher, tout ce par quoi nous sommes soumis à la corruption et à la mort. Quelle est l'image du céleste ? Celle du Christ, c'est-à-dire la victoire sur les passions, l'impeccabilité, l'affranchissement de la mort et de la corruption, la sanctification, la justice, tout ce qui convient en un mot à la nature divine et immortelle. Le Verbe de Dieu nous élève à tous ces privilèges en nous faisant participer à sa nature divine par l'Esprit[4]. C'est ainsi que le Verbe de Dieu a des

Cf. *Glaphyres sur la Genèse*, l. V, *P. G. 69*, 229 D ; *Glaphyres sur l'Exode*, l. II, *P. G. 69*, 436 B : καθεὶς οἰκονομικῶς ἐν τοῖς καθ' ἑαυτόν ; *Sur le psaume XXI*, 23, *P. G. 69*, 840 A : ἡμῖν τοῖς γενομένοῖς αὐτοῦ ἀδελφοῖς καθ, ὅ γέγονε καθ' ἡμᾶς ; *Sur les Actes*, XIII, 33, *P. G. 74*, 769 A ; *Sur Isaïe*, VIII, 18, *P. G. 70*, 240 A : κεχρημάτικεν ἡμῶν πρωτότοκος διὰ τὸ ἀνθρώπινον ; *Sur saint Luc*, II, 7, *P. G. 72*, 488 A ; *Sur saint Luc*, VI, 4, *P. G. 72*, 581 A ; *Sur saint Luc*, XI, 2, *P. G. 72*, 688 C ; *Sur la vraie foi, aux Reines*, *P. G. 76*, 1304 D ; *Sur saint Jean*, X, 14, *P. G. 73*, 1048 C ; *Sur saint Luc*, II, 17, *P. G. 72*, 485 D : « ....μονογενὴς, καθ' ὁ Λόγος ἐστὶν ἐκ Πατρός · ἀδελφοῦς κατὰ φύσιν οὐκ ἔχων οὐδὲ ἑτέρῳ τινὶ συνταττόμενος.

(1) *Sur la première aux Corinthiens*, XV, 20, *P. G. 74*, 901 C ; *Hom. Pasc.*, XXVI, *P. G. 77*, 916 B ; *De l'Adoration*, l. XII, *P. G. 68*, 785 A. — *Sur Isaïe*, VIII, 18, *P. G. 70*, 237 D ; *De l'Adoration*, l. VII, *P. G. 68*, 504 B ; *Sur le psaume* 44, 8, *P. G. 69*, 1040 C ; *Sur Isaïe*, 61, 1-3, *P. G. 70*, 1353 A, textes où l'on trouve des expressions comme celles-ci : ἀδελφότες κατὰ χάριν, οἰκειότης ἡ διὰ τοῦ Πνεύματος, οἰκεῖοι τε καὶ ἀδελφοὶ διὰ τοῦ μεταλαχεῖν ἁγίου Πνεύματος, οἰκείωσις, etc.

(2) *Glaphyres sur la Genèse*, l. V, *P. G. 68*, 260 A ; *ibid.* l. XV, *P. G. 68*, 1009 A ; *Glaphyres sur les Nombres*, *P. G. 69*, 625 C ; *Sur saint Jean*, I, 12, *P. G. 73*, 153 AB ; *Sur Isaïe*, 61, 1-3, *P. G. 70*, 1353 A ; *Dialogue sur la Trinité V*, *P. G. 75*, 976 C ; *Hom. pasc.*, 19, *P. G. 77*, 836 BC, etc.

(3) *Contre Nestorius*, l. III, *P. G. 76*, 124 D-129 B.

(4) « Comme le Verbe de Dieu habite en nous par l'Esprit, nous sommes élevés à la dignité de l'adoption, ayant en nous le Fils lui-même, auquel nous sommes rendus conformes par la participation de son Esprit, et en conséquence nous disons avec une assurance pareille à celle du Fils : Abba, Père ». *Trésor*, ass. 22, *P. G. 75*, 569 B.

frères qui lui sont semblables et portent l'image de la nature divine. C'est ainsi que « le Christ est formé en nous », en tant que l'Esprit nous élève pour ainsi dire de notre condition humaine à celle du Fils. Il est impossible évidemment que le Verbe transforme la créature en la nature de sa propre divinité, mais la ressemblance avec lui est imprimée en ceux qui sont devenus participants de sa nature divine par la participation du Saint-Esprit et la beauté de son ineffable divinité brille dans les âmes des saints. Il ne faut donc pas négliger ni supprimer cette effigie divine et spirituelle qu'il y a en nous, puisque précisément le Seigneur de toutes choses s'est abaissé et anéanti à cause de nous, pour nous ennoblir et nous conférer la dignité de cette fraternité divine.

Condition originelle d'Adam Frère du Fils, grâce à l'Incarnation, nous sommes par le fait même Fils du Père. Est-ce à dire qu'avant la chute, en dehors, semble-t-il, de l'économie de l'Incarnation, Adam s'est trouvé privé de toute parenté avec Dieu? Nous avons déjà vu qu'il n'en est rien ; mais il est indispensable d'approfondir à la suite de Cyrille ce problème, d'examiner ce que le Christ nous a vraiment apporté de nouveau en venant lui-même à nous, pour mieux saisir la place qu'il occupe dans la nouvelle économie comme celle qu'il doit occuper dans la vie chrétienne.

Cyrille est loin de minimiser les textes scripturaires relatifs à la condition originelle d'Adam. Le premier homme fut doté d'un ensemble de privilèges surnaturels qui l'élevait à une haute dignité. Par le souffle de vie, dont parle la genèse, c'est le Saint-Esprit lui-même qui lui fut communiqué[1] ; en Adam, se trouvait ainsi un principe d'incorruptibilité et d'une certaine stabilité dans la vertu[2] qui devait lui donner un jour la possession du ciel[3]. Toutefois, l'on peut se poser la question de savoir, si aux yeux de Cyrille, Adam était au même sens que nous, fils de Dieu? L'ancienne grâce, comme la nouvelle, était-elle une véritable filiation divine?

Filiation divine d'Adam Le problème a été souvent discuté et mérite de l'être[4]. Il nous a semblé utile de signaler ici les textes cyrilliens qui touchent à cette question. La place centrale du Christ dans le dogme

(1) *Sur saint Jean,* XIV, 20, *P. G. 74,* 277 ABCD. — Saint Épiphane dans l'*Ancoratus,* 55 (édit. Holl., t. I, p. 65 et *P. G.,* 43, 116 A) interprète le souffle divin de vie comme étant la création de l'âme.

(2) *Sur saint Jean,* VII, 39, *P. G. 73,* 752 C.

(3) *Sur le psaume,* 72, 20, *P. G. 69,* 1184 B.

(4) E. Weigl, *op. cit.,* p. 283, parle d'« une filiation divine d'Adam, mais reconnaît la supériorité de la filiation divine néotestamentaire ,quant à son mode de réalisation. » L. Janssens, dans l'art. cité, que nous avons largement utilisé, soutient que, pour

et dans la vie chrétienne, d'après la doctrine cyrillienne n'est-elle pas remarquablement mise en valeur, lorsqu'on se rend mieux compte de la supériorité de la condition néotestamentaire sur la condition originelle ?

Le Christ est venu nous apporter plus qu'un retour à l'état originel ; la filiation divine néotestamentaire l'emporte de beaucoup sur l'état primitif d'Adam. L'économie nouvelle surpasse la première à cause de notre solidarité avec le Christ. Le Verbe Incarné, envoyé par le Père, second principe du genre humain, est venu nous apporter une régénération spirituelle parfaite. Toute la nature humaine portée par le Christ a contracté avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit une parenté radicale, principe de notre relation surnaturelle à Dieu, à laquelle Cyrille donne le nom de filiation. Sans doute, Cyrille admet que l'on peut nommer tous les hommes, enfants de Dieu, en tant que Dieu les a engendrés en quelque sorte comme un Père par la création[1]. Si l'on considère la condition originelle des hommes faits à l'image de Dieu, rois de la création, enclins à la vertu, on peut dire en un sens plus vrai encore que les hommes sont les enfants de Dieu[2].

Supériorité de la nouvelle économie

Mais ce n'est que dans la nouvelle économie, que l'on peut appliquer cette expression au sens strict et lui donner sa signification plénière. Dans son *Commentaire sur Isaïe*, Cyrille proclame la supériorité de la filiation divine des chrétiens sur celle d'Adam en affirmant qu'elle est parfaite ; elle s'établit par la médiation du Christ ; elle a motivé la venue du Christ ; elle a été donnée lors de l'Incarnation du Verbe[3]. Trois textes méritent ici d'être mentionnés. Le premier est tiré d'une homélie pascale ; le second du *De Adoratione* ; le troisième se trouve dans le *Commentaire sur Joël*.

Dans la *sixième homélie pascale*, après avoir souligné la domination du diable sur l'humanité. Cyrille note l'insuffisance de Moïse, des prophètes et de toute créature pour le redressement de l'humanité déchue,

Cyrille, l'arrivée du Christ fixe le moment auquel la grâce de l'adoption est accordée aux hommes par la sanctification de l'esprit. Entre autres textes, cf. *Sur Isaïe*, 3, 5, 6, *P. G. 70*, 889 D. — « Il n'est donc pas étonnant, écrit encore L. Janssens, *loc. cit.* p. 269, que nous ne lisions nulle part dans les écrits de Cyrille qu'Adam aurait reçu l'Esprit d'*adoption* ». Cfr. *Tobac*, art. « *Grâce* », col. 329, dans *Dict. Apol. Foi cath.*

(1) Cf. *Sur saint Jean*, XI, 49, *P. G. 74*, 69 B.

(2) Cyrille a plusieurs fois mis en évidence cet aspect de l'image divine. Cf. *Glaphyres sur la Genèse*, l. I, *P. G. 69*, 20 CD. — *Epist. ad Calosyrium*, *P. G. 76*, 1068 D-1072 A. — Sur l'interprétation des textes sur l'image de Dieu, dans la tradition patristique cf. entre autres STRUCKER A., *Die Gottebenbildlichkeit der Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster en W., 1912.

(3) *Sur Isaïe*, 43, 5, 6, *P. G. 70*, 888 D-889.

puis il affirme que le Verbe, par son union à notre chair, a transformé notre condition en un état meilleur que l'ancien[1].

Dans le passage emprunté au *De Adoratione* est instituée une comparaison entre deux époques de l'humanité. Au commencement, le temps de la vie humaine était saint « en Adam » ; car celui-ci n'avait pas encore violé le commandement de Dieu, ni méprisé les préceptes divins. Toutefois, le second temps est encore plus saint, c'est-à-dire le temps « dans le Christ », le second Adam ; car, l'humanité a été alors délivrée du péché et restaurée en vue d'une nouvelle vie dans l'Esprit[2].

Le troisième texte, tiré du *Commentaire sur Joël* étend et précise davantage la comparaison entre le premier et le second Adam. L'Esprit donné à Adam n'est pas, par suite de la chute, *resté* dans la nature humaine ; mais quand le Verbe s'est incarné, il a reçu, en tant qu'homme, son propre Esprit, qui est *resté* en lui comme le second principe du genre humain ; nous sommes donc rétablis dans une condition incomparablement meilleure et nous obtenons, d'une façon parfaite, la régénération par l'Esprit[3]. Cyrille insiste sur cette permanence de l'Esprit dans le Christ et par lui dans l'humanité. Il fallait après la chute d'Adam que le Verbe immuable se fît homme pour recevoir l'Esprit et nous le communiquer d'une manière stable. Dans la nouvelle économie la communication de l'Esprit présente un caractère de stabilité qu'elle ne possède pas dans le cas d'Adam, parce que la nature humaine est plus intimement unie à la divinité par le mystère de l'Incarnation que par le fait de la Création.

De tous ces textes, L. Janssens croit pouvoir conclure que « la *parenté radicale* de l'humanité avec Dieu, application immédiate de notre consubstantialité au Christ, ressortit exclusivement à l'économie de l'Incarnation ».

(1) *P. G. 77,* 765 C.

(2) *De l'Adoration,* l. 17, *P. L. 68,* 1076 D : « .... τῆς ἀνθρώπου ζωῆς ἅγιος μὲν ἦν ὁ ἐν ἀρχῇ χρόνος, ὡς ἐν τῷ προπάτορι τοῦ γένους Ἀδὰμ οὔπου παραλύσαντι τὰ ἐντεταλμένα καὶ τῶν θείων ἀλογήσαντι προσταγμάτων ἅγιος δὲ καὶ πολὺ μείζων, ὁ ἐν ἐσχάτοις, τουτέστιν ὁ ἐν Χριστῷ, ὅ ἐστι, δεύτερος Ἀδάμ, ἀναστοιχειῶν τὸ γένος ἐκ τῶν διὰ μεσοῦ συμβεβηκότων εἰς καινότητα ζωῆς ἐν Πνεύματι.

(3) *Sur Joël,* II, 8, *P. G. 71,* 380 AB : Δίδοται μὲν τὸ Πνεῦμα τῷ Ἀδὰμ ἐν ἀρχῇ, πλὴν οὐ μεμένηκεν τῇ ἀνθρώπου φύσει. Διανένευκε γὰρ εἰς τὸ πλημμελὲς καὶ παρώλισθεν εἰς ἁμαρτίαν. Ἐπειδὴ δὲ ἐπτώχευσε πλούσιος ὢν ὁ Μονογενὴς καὶ μεθ' ἡμῶν ὡς ἄνθρωπος τὸ ἴδιον ὡς ἐπακτὸν ἐδέξατο πνεῦμα, μεμένηκεν ἐπ' αὐτόν . ἔφη γὰρ οὕτως Ἰωάννης ὁ εὐαγγελιστής, ἵνα καὶ ἐν ἡμῖν κατοικήσῃ λοιπόν, ὡς ἤδη μεμενηκὸς ἐν τῇ τοῦ γένους ἀπαρχῇ δευτέρᾳ, τουτέστι Χριστῷ· κατωνόμασται γὰρ διὰ τοῦτο καὶ δεύτερος Ἀδάμ. Cf. *Sur saint Jean,* VII, 39, *P. G. 73,* 753 C-756 AB.

Notre filiation divine Outre la *parenté radicale* avec Dieu qui se réalise pour toute l'humanité dans le Christ au moment de l'Incarnation, il y a comme nous avons déjà l'occasion de le dire une *parenté strictement surnaturelle*, une filiation divine adoptive, basée sur la parenté radicale : le Christ, comme médiateur et nouvelle racine de l'humanité, communique individuellement aux fidèles l'Esprit d'adoption[1]. Il a communiqué cet Esprit aux apôtres avant le jour de la Pentecôte mais après sa Résurrection[2] ; il le communique aux fidèles par le Baptême[3].

Le Christ a une médiation supérieure à celle de Moïse ; cette médiation est tout d'abord efficace *per meritum et satisfactionem;* par elle a été extirpé le péché qui se trouvait entre Dieu et nous ; par elle tous les hommes depuis la chute d'Adam ont été atteints car elle est rétroactive ; cette médiation s'étend aussi bien aux siècles passés qu'aux derniers temps[4]. Mais nous avons une autre raison d'appeler le Christ médiateur ; car il a rapproché et uni en lui l'humanité et la divinité qui se trouvaient à une distance immense l'une de l'autre[5]. Il s'agit ici de la médiation physique du Christ qui ne commence qu'avec la constitution de l'Homme-Dieu par l'Incarnation et qui détermine le surcroît que comporte la récapitulation. C'est par cette médiation physique que nous sommes fils dans le Christ et par lui ; il nous communique l'Esprit d'adoption.

(1) Nous avons déjà parlé plus haut, p. 204, de la parenté radicale et physique, causée par un fait réel, l'Incarnation, *P. G. 73*, 1045 C et de la parenté supérieure pour ceux qui acceptent la foi, *P. G. 73*, 1045 D-1048 A. — La parenté radicale seule ne suffit pas au salut : tous les juifs étaient du sang et de la race d'Abraham, mais ayant perdu la foi du patriarche, ils sont privés de la parenté avec lui. La filiation surnaturelle ne se réalise que dans les fidèles. Cf. aussi, *P. G. 74*, 20 BC.

(2) « Ce n'est qu'après sa résurrection que le Christ donna l'Esprit d'adoption. Mais le bienheureux Jean était parti avant cette donation de l'Esprit. Aussi, bien que nous soyons inférieurs en vertu à ceux qui ont pratiqué la justice sous la loi, nous sommes cependant par le Christ dans une condition supérieure. » *Sur saint Matthieu*, XI, 11, *P. G. 72*, 400 A. — Les apôtres sont les premiers qui ont reçu l'esprit d'adoption : *Glaphyres sur la Genèse*, l. I, *P. G. 69*, 133 C ; *ibid.*, l. V, *P. G. 69*, 233 B ; *Sur saint Jean*, XX, 22, *P. G. 74*, 717 A. L'Esprit ne fut pas donné avant la glorification du Christ : *Sur saint Jean*, VII, 39, *P. G. 73*, 757-760 A. Mais il fut donné aux apôtres, avant la Pentecôte par une insufflation corporelle du Christ : *Sur Joël*, II, 28, *P. G. 72*, 376 D-380 D ; *Sur saint Jean*, XX, 22, 23, *P. G. 74*, 716, 717 ; *Sur saint Luc*, *P. G. 72*, 618 D-620 A ; 568 D ; *Sur la 2e aux Corinthiens*, I, 21, 22, *P. G. 74*, 921 C.

(3) Sur le baptême : *Sur saint Luc*, *P. G. 72*, 497 A, 500 A ; *Sur l'ép. aux Romains*, I, 3, *P. G. 74*, 773 B ; *Sur saint Jean*, XIX, 32-37, *P. G. 74*, 677 AB ; *Sur la vraie foi, aux Reines*, *P. G. 76*, 1188 A ; *Sur l'Incarnation du Monogène*, *P. G. 75*, 1240 B ; *Sur Isaïe*, XLV, 9, 10, *P. G. 70*, 961 C ; XXV, 6, 7, *P. G. 70*, 561 D ; *Sur l'Adoration*, l. XV, *P. G. 68*, 1009 A ; *Glaphyres sur l'Exode*, l. II, *P. G. 69*, 441 A.

(4) *De l'Adoration*, l. II, *P. G. 68*, 245 A B.

(5) *Dialogue sur la Trinité*, I, *P. G. 75*, 692-693.

Moïse et le Christ La comparaison entre Moïse et le Christ nous fera voir l'excellence du médiateur du Nouveau Testament. « La loi, écrit saint Jean, a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ ». Cyrille commente magnifiquement ces versets dans son *Commentaire sur saint Jean.*

Quant au fait de la médiation, Moïse fut dans l'antiquité la figure du Christ, en ce qu'il a administré parfaitement les dons divins aux fils d'Israël. Cependant, la médiation de Moïse ne fut que ministérielle, celle du Christ au contraire est libre et plus profonde, puisque le Sauveur atteint en vertu de sa nature les deux termes entre lesquels il est médiateur, d'une part l'humanité, d'autre part Dieu le Père. En effet, d'une part, il est Dieu par nature, en tant qu'il est le Fils unique de Dieu, qu'il n'est pas séparé de la substance du Père mais qu'il existe en elle comme il procède d'elle ; d'autre part, il est homme, en tant que, par son Incarnation, il nous est devenu semblable, afin d'unir par lui-même à Dieu ce qui en était très distant par nature[1].

Moïse n'avait qu'une médiation fonctionnelle ; il n'était qu'un homme et il n'a que fidèlement transmis à son peuple ce que Dieu lui avait donné. Le Christ au contraire est Homme-Dieu ; sa médiation est physique. Dans l'unité de sa personne, il réunit la nature humaine et la nature divine et devient ainsi le trait d'union[2] entre l'humanité et la divinité, éloignées l'une de l'autre d'une distance infinie, comme le créé et l'incréé[3]. L. Janssens, après une étude approfondie de la pensée cyrillienne, a résumé en un saisissant parallèle les traits caractéristiques de la médiation de Moïse et de celle du Christ : « Moïse, écrit-il[4] ne va pas au delà des figures, le Christ est la vérité[5] ; Moïse, le médiateur des anciens fut serviteur avec des coserviteurs, le Christ, le Fils naturel de Dieu, est parmi les siens comme un fils parmi les fils, comme un frère parmi les frères par position[6] ; Moïse a effectué pour les Juifs la parenté avec Dieu en vertu de la loi ; le Christ opère une union spirituelle avec le Père ; le rôle de Moïse égale celui de la loi, le Christ donne une grâce nouvelle[7] ; les biens procurés par Moïse sont matériels et sensibles ; ceux que le Christ accorde sont spirituels[8] ; Moïse était incapable de conduire jusqu'à Dieu, le Christ a opéré ce rapprochement par la sanctification[9] ; Moïse

(1) *Sur saint Jean,* IV, 46, *P. G. 73,* 429 B.

(2) *Sur saint Jean,* X, 14, *P. G. 73,* 1045 C ; *ibid.* XIV, 5, 6, *P. G. 74,* 192 AB ; *Dialogue sur la Trinité,* III, *P. G. 75,* 853 C ; *Sur la vraie foi, à Théodose,* XL, *P. G. 76,* 1193 B.

(3) *Dialogues sur la Trinité,* I, *P. G. 75,* 692-693 ; *Sur saint Jean,* X, 14, *P. G. 73,* 1045 C.

(4) Cf. L. Janssens, *loc. cit.,* p. 266.

(5) *De l'Adoration,* l. IX, *P. G. 68,* 593 A.

(6) *De l'Adoration,* l. VIII, *P. G. 68,* 580 A ; *Contre Julien,* l. III, *P. G. 76,* 668 B.

(7) *Sur Osée,* II, 12, *P. G. 71,* 92 B-93 A.

(8) *Sur Zacharie,* IX, 7, *P. G. 72,* 68 B C D.

(9) *De l'Adoration,* l. II, *P. G. 68,* 236 A.

n'était que l'interprète des lois divines, le Christ donne lui-même des lois[1] ; Moïse était appelé auprès de Dieu, le Christ n'a pas besoin d'appel, parce qu'il est toujours avec son Père[2] ; Moïse ne pouvait point s'approcher de Dieu sans la médiation du Christ, le Christ est le seul médiateur par lequel on peut s'unir au Père[3].

Dans un passage du commentaire sur saint Jean, Cyrille affirme enfin que c'est la médiation physique du Verbe Incarné qui nous donne l'adoption :

Les juifs ne furent appelés que symboliquement à l'adoption par la médiation de Moïse ; aussi ne furent-ils baptisés qu'en lui, dans la mer et la nuée. Ceux, au contraire, qui s'élèvent à l'adoption divine par la foi au Christ, ne sont pas baptisés dans un être créé, mais dans la sainte Trinité elle-même, par la médiation du Verbe, qui s'est uni à la nature humaine par la chair qu'il a prise et qui est en même temps substantiellement uni à son Père, en tant qu'il est Dieu par nature. C'est ainsi, en effet, que ce qui est esclave obtient la filiation, en vertu de la participation du Fils naturel et qu'il est en quelque sorte appelé et promu à la dignité propre au Fils. Voilà pourquoi nous sommes appelés enfants de Dieu et nous le sommes en effet, parce que nous avons reçu en vertu de la foi la régénération par le Saint-Esprit[4].

Efficacité de l'humanité du Christ

On peut se demander si, d'après Cyrille, l'humanité du Christ a l'efficacité de nous communiquer la grâce, en vertu de son union hypostatique ou en vertu de sa grâce accidentelle. J'emploie ici la terminologie d'une théologie postérieure, mais cet usage me paraît justifié puisque nous avons trouvé dans les écrits cyrilliens les réalités que recouvrent ces expressions. Cyrille s'est posé le problème dont nous parlons et voici sa réponse :

La nature de la chair n'étant pas vivifiante par elle-même, qu'a-t-elle en plus dans celui qui est réellement Dieu ? C'est qu'elle est unie au Verbe, qui est la vie en vertu de sa nature. Le Verbe remplit son propre corps de la force vivifiante de l'Esprit, et parce que ce corps lui est intimement uni et qu'il lui a prêté toute sa puissance vivifiante, ce corps peut être nommé esprit. C'est donc le Verbe qui a rendu son propre corps vivifiant, en tant qu'il l'a transformé dans sa propre puissance. Comment ? Le comment est inaccessible à notre esprit, inexprimable pour notre langue ; il est à vénérer par le silence et par la foi qui dépasse l'intelligence[5].

N'y a-t-il pas, dans ce texte, l'attribution à l'humanité du Christ d'une causalité qui s'exerce en vertu de l'union hypostatique (διὰ τὸ ἄκρως ἡνῶσθαι αὐτῷ) ? De plus la formule employée pour exprimer le caractère

(1) *De l'Adoration*, l. II, *P. G. 68*, 213 B.
(2) *Glaphyres sur l'Exode*, l. III, *P. G. 69*, 524 C.
(3) *Glaphyres sur l'Exode*, l. III, *P. G. 69*, 524 B.
(4) *Sur saint Jean*, I, 13, *P. G. 73*, 156 C D. Cf. *Glaphyres sur l'Exode*, l. III, *P. G. 69*, 497 A B C ; *ibid.* 512 B C D ; *Sur Isaïe*, I, 1, *P. G. 70*, 17 CD, etc.
(5) *Sur saint Jean*, VI, 64, *P. G. 75*, 604 B-605 A.

inexprimable de l'efficacité de l'humanité du Christ rappelle les expressions dont Cyrille se sert pour imposer le même silence respectueux et la même foi en face de l'ineffable mystère de l'Incarnation[1]. Enfin, l'évêque d'Alexandrie invoque l'union hypostatique chaque fois qu'il appelle le corps du Christ l'instrument du Verbe dans les miracles[2], dans la donation de l'Esprit[3], dans l'Eucharistie.

Doctrine eucharistique Avant de parler de la participation du Saint-Esprit, — ce qui fera l'objet de notre troisième partie — nous allons précisément aborder dans le chapitre suivant la doctrine eucharistique de Cyrille. Elle nous fera mieux voir la place que doit occuper le Verbe Incarné dans le dogme et la vie chrétienne. Par l'Eulogie mystique nous participons en quelque sorte d'une façon physique à la chair et au sang du Christ[4]. Parler d'une union affective entre le Christ et le communiant ne suffit pas pour expliquer les textes scripturaires[5] et les comparaisons employés par notre docteur, l'union de deux morceaux de cire fondus ensemble ou le mélange de la pâte et du levain[6], montrent bien que pour lui l'union entre le corps du fidèle et le corps eucharistique du Christ, est si réelle ,qu'elle peut être comparée à un mélange et à une fusion de corps matériels[7]. Sur ce contact réel se fonde une réalité ultérieure, plus importante encore dans l'achèvement de notre union surnaturelle à Dieu, à savoir une participation accidentelle à la divinité du Fils[8]. Dans ses actions et son enseignement, le Verbe Incarné s'est servi de son corps comme d'un instrument[9]. Le corps du Christ est devenu vivifiant et sanctifiant en vertu de son union hypostatique avec le Verbe[10]

(1) L. Janssens remarque que Al. Janssens dans son ouvrage, *De Heilswerking van den verheerlijkten Christus*, Brussel, 1932, pp. 173-178 montre très bien l'évolution que subit la pensée de saint Thomas avant d'en arriver à la causalité de l'humanité du Christ *in linea efficientiæ*, et qu'un grand nombre des textes du docteur angélique cités rappellent presque à la lettre des phrases de Cyrille.

(2) Voir surtout les textes suivants : *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 389 B C D ; 452 C, *sur saint Luc, P. G. 72*, 556 B, 549-552, 768 A. *Sur saint Jean, P. G. 74*, 181 A, 564 C.

(3) *Sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75*, 1241 A B.

(4) *Sur saint Jean*, XV, 1, *P. G. 74*, 341 CD.

(5) *Sur saint Jean*, XV, 1, *P. G. 74*, 341 B.

(6) *Sur saint Jean*, XV, 1, *P. G. 74*, 341 D ; *Sur saint Jean*, VI, 56, *P. G. 73*, 584 CD *sur saint Jean*, VI, 57, *P. G. 73*, 584 CD.

(7) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 564 C.

(8) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 909 C : ἕτερόν ἐστι τὸ κατὰ μέθεξιν σχετικὴν ἡμᾶς ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς τὸν Υἱόν....

(10) Cyrille sur ce point s'en réfère aux Pères, surtout à saint Athanase. *Défense des 12 chapitres contre les Orientaux, P. G. 76*, 375 AB ; *Contre Nestorius, P. G. 76*, 1164 B : ὄργανον ; *Sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75*, 1216 A, etc.

et par le contact matériel de son corps le Christ transmet la sanctification et opère ses miracles[1]. De ce principe général qui régit le rôle de l'humanité du Verbe Incarné, l'efficacité du corps eucharistique comme nous allons le voir, dans le chapitre suivant, n'est qu'une application immédiate.

Participation et Imitation Nous nous servirons, pour conclure ce chapitre, de deux mots souvent employés par Cyrille qui résument bien les rapports que nous avons avec celui qui est le Fils de Dieu par excellence : participation, μέθεξις, et imitation, μίμησις. Nous ne sommes pas identifiés avec le Fils de Dieu. Le Verbe est Fils par nature ; nous sommes fils par participation et par imitation ou adoption.

Le Verbe n'a pas reçu de l'extérieur sa dignité de Fils[2] ; il est le fruit éternel de la substance du Père[3] ; de lui seul, on peut dire réellement et au sens propre qu'il a Dieu comme Père[4] et qu'il est substantiellement en lui[5].

Notre dignité à nous est adventice et ajoutée de l'extérieur[6], donnée par le Verbe[7] ; elle dépend de la libéralité divine[8], de la bonté de Dieu[9] ; nous ne sommes fils que par grâce[10] et nous pouvons perdre ce privilège[11]. La comparaison du fer rougi au feu[12] aide à comprendre cette union au Verbe Incarné qui n'est que relative et accidentelle[13], et qui ne supprime pas la différence des natures[14]. Nous participons à la nature divine du Fils comme le fer participe à la chaleur du feu et la beauté de l'inexprimable divinité resplendit dans nos âmes[15]. Le Père, voyant en nous la ressemblance spirituelle avec son Fils, nous aime dorénavant comme ses enfants[16].

(1) *Sur saint Matth., P. G. 72,* 389 D ; *Sur saint Luc, P. G. 72,* 768 A ; *Sur saint Jean, P. G. 74,* 181 A, etc.

(2) *Sur saint Matth. P. G. 72,* 389 BC, 452 C ; *Sur saint Luc, P. G. 72,* 556 B, 549-552 ; *Sur saint Jean, P. G. 74,* 564 C ; *Exposé sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1320 A.

(3) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 29 C.

(4) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 348 D.

(5) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 163 A : οὐσιωδῶς ἐνυπάρχων.

(6) *Contre Nestorius, P. G. 76,* 169 C.

(7) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 348 D ; *P. G. 73,* 232 BC.

(8) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 128 D ; *ibid. P. G. 74,* 577 B.

(9) *Trésor,* ass. XII, *P. G. 75,* 189 B.

(10) *Trésor,* ass. XII, *P. G. 75,* 189 C.

(11) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 589 CD ; *Trésor, P. G. 75,* 199 B.

(12) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 25 C ; *Dialogues sur la Trinité, P. G. 75,* 977 B.

(13) *Trésor,* ass. XII, *P. G. 75,* 200 B.

(14) *Contre Nestorius, P. G. 76,* 129 AB.

(15) *Trésor, P. G. 75,* 189 B.

(16) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 292 B.

Fils de Dieu, nous le sommes aussi par adoption ou par imitation. Dans le *Commentaire sur saint Jean*, dans la *douzième homélie pascale*, dans le *Trésor*, Cyrille rappelle que ce qui est par adoption est subordonné à ce qui est par nature, que ce qui est par imitation et ressemblance est postérieur à ce qui est selon la vérité ; ce qui est par adoption est toujours fait à l'imitation de ce qui est par nature puisque les images sont toujours ordonnées à leurs causes exemplaires[1]. Comme toute paternité dans les cieux et sur la terre tire son nom du Père, parce qu'il est réellement Père ; de même toute filiation tire son nom du Fils parce qu'il est seul Fils naturel et véritable, procédant de la substance du Père[2]. En tant qu'ordonnés au Fils naturel[3] et par ressemblance avec lui[4], nous sommes fils par adoption. La cause de cette ressemblance avec lui est que nous participons au Fils par le Saint-Esprit[5]. Nous sommes aimés comme des Fils, à cause de notre ressemblance avec le Fils réel et naturel. Si notre dignité n'est pas de la même nature que celle du Fils, elle en est néanmoins une imitation très exacte[6].

Moi seul, je suis né du Père comme Fils véritable et naturel ; tous les autres sont fils par adoption en tant qu'ils me ressemblent et qu'ils s'approchent de ma gloire : car les images imitent toujours les archétypes[7].

Ces mots que Cyrille place sur les lèvres du Christ condense les affirmations précédentes et pourront nous servir de conclusion. Notre participa-

(1) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 884 CD : αἱ γὰρ εἰκόνες ἀεὶ πρὸς τὰ ἀρχέτυπα.. — *Sur saint Jean, P. G. 73*, 589 C : τὶ μέν ἐστι τὸ κατὰ φύσιν, τί δὲ τὸ ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν, ὡς αὐτὸ συντιθέμενον, ὅπερ ἐστὶ τὸ κατὰ θέσιν. — *Sur saint Jean, P. G. 73*, 153 C : τὸ φύσει λόγον ἕτερον ἔχει τῷ κατὰ θέσιν καὶ τῷ κατὰ μίμησιν τὸ κατ' ἀλήθειαν. — *Hom. pasc. P. G. 77*, 688 C : δεύτερον μέν τοῦ φύσει τὸ κατὰ θέσιν, νέωτερον δὲ τοῦ κατὰ ἀλήθειαν τὸ κατὰ μίμησιν καὶ ὁμοιότητα τὴν πρὸς αὐτό. — *Trésor*, ass. XXXII, *P. G. 75*, 469 C : τὸ κατὰ θέσιν ἀεὶ πρὸς μίμησιν τοῦ κατὰ φύσιν γίνεται.

(2) *Sur saint Jean*, I, 14, *P. G. 73*, 213 B ; *Sur les psaumes 81, 1, P. G. 69*, 1205 B.

(3) *Sur saint Jean*, I, 14, *P. G. 73*, 213 B : πρὸς ὃν καὶ ἡμεῖς κατὰ θέσιν μορφούμεθα. — *Hom. pasc.*, XXIV, 3, *P. G. 77*, 896 B : υἱοὶ μὲν γὰρ θεοῦ κατὰ θέσιν ἡμεῖς, ὡς πρός γε τὸν φύσει καὶ ἐξ αὐτοῦ γεννηθέντα Υἱόν.

(4) *Sur saint Jean*, I, 12, *P. G. 73*, 153 A ; *Trésor*, ass. XII, *P. G. 75*, 205 C. *Sur saint Jean*, XVII, 24, *P. G. 74*, 568 A, etc.

(5) *Dialogues sur la Trinité*, VII, *P. G. 75*, 1097 C. — *Sur saint Jean*, I, 12, *P. G. 73*, 153 A : Μέτοχοι γὰρ γεγονότες αὐτοῦ διὰ τοῦ Πνεύματος, κατεσφραγίσθημεν εἰς ὁμοιότητα τὴν πρὸς αὐτόν.

(6) *Sur saint Jean*, XVII, 24, *P. G. 74*, 568 A : τοῦ πράγματος ἀκριβεστάτη μίμησις. — *Ibidem*, XX, 17, *P. G. 74*, 700 C.

(7) *Sur saint Jean*, VIII, 42, *P. G. 73*, 884 CD.

tion (μέθεξις) à la nature divine par l'Esprit imprime dans nos âmes les traits divins du Fils ; elle fait de notre filiation adoptive une imitation (μίμησις) de sa filiation naturelle et nous place à côté de lui dans l'amour du Père : notre dignité surnaturelle de fils par adoption (κατὰ θέσιν) trouve sa cause exemplaire dans la relation du Fils naturel à son Père[1].

(1) *Sur saint Jean*, I, 13, *P. G. 73*, 153 D-156 A : Οὐ γὰρ ἔτι χρηματίζουσι τέκνα σαρκὸς, θεοῦ δὲ μᾶλλον κατὰ θέσιν γεννήματα.... ἵνα μή τις οἴηται .... εἰς 'απαράλλακτον ὁμοιότητα τρέχειν τῷ Μονογενεῖ. J'ai traduit θέσις non par « position », mais par « adoption », puisque ce sens, lorsqu'il s'agit de la langue juridique est donné dans tous les bons dictionnaires. Je ne comprends pas pourquoi plusieurs d'entre les auteurs que j'ai cités ci-dessus n'ont pas « adopté » cette traduction si légitime et si obvie.

CHAPITRE V

L'EULOGIE MYSTIQUE

Principaux textes sur l'Eulogie vivifiante

Les textes eucharistiques chez saint Cyrille sont très nombreux[1]. A chaque instant, il est question de l'Eulogie mystique ou de l'Eulogie vivifiante.

Quelquefois ce sont de courtes allusions, un mot, une phrase, comme dans l'*Adoration en esprit et en vérité*[2], dans les *Glaphyres*[3], dans le *Commentaire sur Isaïe*[4]. Ailleurs ce sont de longs développements et un exposé plus suivi de la doctrine ; ainsi dans les *Commentaires sur saint Matthieu*[5],

(1) La doctrine eucharistique de Cyrille d'Alexandrie a été très étudiée ces dernières années. Il serait présomptueux de prétendre apporter une contribution nouvelle en ce domaine ; nous profiterons au maximum des travaux qui ont été faits, en les résumant, et reproduisant presque à la lettre parfois les conclusions et les traductions de ceux qui nous ont précédés ; pourrions-nous mieux faire que de suivre de près des maîtres aussi bien informés ? Cf. surtout STRUCKMANN, *Die Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien,* et MAHÉ, *L'Eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie* dans *R. H. E.*, t. VIII, 1907, p. 676. Je dois un hommage de reconnaissance au P. Mahé, naguère spécialiste des questions cyrilliennes, pour les conseils qu'il m'a prodigués et pour la permission qu'il m'a donnée d'utiliser ses travaux et ses traductions. En ce qui concerne les passages sur l'Eucharistie-Sacrifice, voir les commentaires de M. DE LA TAILLE, dans *Mysterium fidei,* 2e édition, p. 8, 13, 19, 21, 24, 25, etc.

(2) *P. G. 68,* 261 ; 285 B ; 297 D sq. ; 416 D, 501 B, 604 C ; 708 C ; 709 D ; 793 B sq. 1072 A.

(3) *P. G. 69,* 29 B, C ; 428 A sq. ; 553 A.

(4) *P. G. 70,* 561 A.

(5) *P. G. 72,* 452 sq.

sur saint Luc[1], *sur saint Jean*[2] et dans les écrits contre Nestorius et ses partisans[3].

En lisant ces textes sans idées préconçues, on ne tarde pas à se rendre compte que « réalisme et vivification, selon les mots de Mgr Batiffol, sont les deux termes capitaux de la doctrine de Cyrille ». On découvre également sans peine la marche de sa pensée : « sa dialectique est préoccupée surtout de l'efficacité de la communion[4] ; elle « part de la foi à la vivification opérée par l'Eucharistie et en conclut la présence réelle de la chair du Christ dans le sacrement ». Cyrille indique d'ailleurs lui-même l'enchaînement de ses idées, dans son *Commentaire sur saint Luc:*

Cherchons dans la mesure de nos forces le sens du mystère eucharistique. Dieu avait créé toutes choses pour l'immortalité ; ... mais par la jalousie du diable, la mort entra dans le monde. Le tentateur poussa le premier homme au péché et à la désobéissance, et le fit tomber sous la malédiction divine... Comment l'homme dominé maintenant par la mort pouvait-il retrouver l'immortalité ? Il fallait que sa chair mortelle participât à la puissance vivifiante de Dieu. Or la puissance vivifiante de Dieu, c'est le λόγος... Le Logos se fit homme... Et la chair mortelle qu'il s'unit, il l'immunisa contre la corruption et la rendit vivifiante... Mais il fallait qu'il vînt en nous divinement (θεοπρεπῶς) par le Saint-Esprit et qu'il se mélangeât pour ainsi dire à nos corps par sa chair sacrée et son sang précieux : c'est ce que nous avons en eulogie vivifiante comme dans du pain et du vin (sous la forme de pain et de vin, sous les apparences du pain et du vin ?).

L'homme pécheur, pour retrouver la vie et l'immortalité, doit s'unir au corps de Celui qui est la vie par nature. Or, l'Eulogie mystique nous procure cette immortalité que nous avions perdue. Par conséquent « l'Eulogie mystique est le corps vivifiant du Verbe Incarné »[5]. Tel est le raisonnement fondamental de Cyrille. Venons maintenant aux détails et suivons-le dans le développement de sa croyance à l'efficacité de la communion et au réalisme eucharistique, sans oublier comme certains l'ont fait parfois sa doctrine du sacrifice ; ce dernier point nous paraît de la plus grande importance. En effet, bien que le culte eucharistique n'ait

(1) *P. G. 72*, 905-912.

(2) *P. G. 73*, p. 529 D-521 C ; 560-585 ; 601 C-604 D ; *P. G. 74*, 341 A-344 D ; 528 A, D ; 553 C, D ; 557 B-561 ; 564 C, D ; 660 B, C, D ; 725 C, D ; P. E. Pusey, *In D. Joannis Evangelium*, t. I, pp. 475, 15 ; 476, 27 ; 514-536 ; 551, 14-553, 28 ; t. II, pp. 541, 14-544, 15 ; 706, 31-707, 26 ; 730, 23-731, 14 ; 733, 29-737 ; t. III, p. 2, 22-3, 16 ; 88, 6, 89, 10 ; 144, 27-145, 20.

(3) *Anathém. 11, P. G. 77*, p. 121 C ; *Contre les blasphèmes de Nestorius*, l. 4, c. 4 ; *Apologie contre les Orientaux*, anath. 11, *P. G. 76*, 373 ; *Sur la vraie foi, à Théodose*, 38, *P. G. 76*, 1189 B-1192 B et Pusey, p. 124, 9-130, 6 ; *Sur la vraie foi, aux Reines*, *P. G. 76*, 1281 A, B et Pusey, p. 217, 20-218, 4 ; *Le Christ est un*, *P. G. 75*, 1360 A-1631 A et Pusey, pp. 421, 10-423, 14.

(4) P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2e série : *L'Eucharistie*, pp. 282, Paris, 1905.

(5) *P. G. 68*, 501 B.

pas changé essentiellement au cours des siècles, toutefois certains aspects de ce culte n'ont été mis au premier plan que tardivement. Si l'on veut pleinement comprendre la pensée de Cyrille, il faut résolument se dégager de certaines manières de voir plus modernes. Certes, les chrétiens ont toujours adoré l'Eucharistie ou plutôt le Christ présent en elle ; mais dans les premiers siècles, l'Eucharistie n'a point arrêté pour ainsi dire sur elle-même la prière des chrétiens ; en elle plus que la *présence* du Christ, ils considéraient l'*acte* de son sacrifice qui fait de lui l'adorateur parfait ; le premier devoir du chrétien sera d'adorer avec le Christ, en communiant avec Lui, en esprit et en vérité. Le sacrifice achevé, les Saintes Espèces n'étaient point l'objet de culte public ; on les conservait pour l'usage des malades ; les fidèles en temps de persécution les emportaient même chez eux pour communier. Mais nous ne trouvons pas encore à l'époque de Cyrille ce développement du culte de la présence réelle qui, à partir du IXe siècle, devait aboutir par un très lent et sûr progrès en des gestes, des dévotions et des cérémonies spéciales. Pour satisfaire le désir des fidèles de voir et d'adorer l'hostie, on inséra dans la messe un rite nouveau, l'élévation de l'Hostie. Puis il y eut des expositions de l'Hostie en dehors de la messe, plus tard l'institution de la Fête-Dieu. Par un effort de reconstruction historique, essayons de décrire la doctrine cyrillienne de l'Eulogie mystique, en restant fidèles, aux textes mêmes de notre auteur.

Efficacité de l'Eulogie mystique sur les âmes

Notre-Seigneur disait aux Juifs, en leur annonçant l'Eucharistie : « Je suis le pain de vie... Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle »[1]. Cyrille répète à son tour : « La participation au Christ est vie et sanctification » : Ζωὴ καὶ ἁγιασμὸς ἡ Χριστοῦ μετοχή[2]. Il revient constamment sur cette idée que la chair du Christ donne la vie et l'incorruptibilité à celui qui la mange.

Notre-Seigneur se montre aux Juifs en leur disant : « Je suis le pain de vie », pour leur apprendre que s'ils veulent être immunisés contre la corruption et la mort, ils doivent participer à celui qui a la puissance de vivifier et qui détruit la corruption et la mort... Ceux qui reçoivent en eux le pain de vie, auront pour récompense l'immortalité ; à l'abri de la corruption et de tous les autres maux, ils monteront vers les espaces éternels de la vie selon le Christ[3].

C'est une vie bien supérieure à la vie charnelle et matérielle que nous donne l'Eulogie mystique.

(1) JEAN, VI, 51-54.
(2) *P. G. 69*, 428 A.
(3) *P. G. 73*, 560 D ; 561 D ; PUSEY, *In Joannem*, t. I, p. 514, 15.

Ceux qui auront reçu le Christ dans la communion goûteront quand même la mort charnelle à cause de leur nature, mais cela ne doit pas les affliger. Ils seront soumis comme les autres à la fin commune de tout homme ; mais selon la parole de saint Paul, « ils sont vivants pour vivre éternellement à Dieu »[1].

L'Eucharistie, en pénétrant en nous, guérit toutes les faiblesses et les maladies de nos âmes.

L'argent impur, si on le fond avec du plomb, en est complètement purifié ; car le plomb s'empare de toutes les souillures du métal fondu. De la même façon le Christ agit sur nous. Alors que nous étions impurs, il s'est mélangé à nous corporellement et spirituellement (σωματικῶς καὶ πνευματικῶς) et il a ainsi fait disparaître les souillures qui étaient en nous. Il enlève nos péchés, afin que par lui et à cause de lui nous soyons purs et brillants[2].

Cyrille, en d'autres passages[3], nous dit que l'Eucharistie est un remède qui rend la santé spirituelle, adoucit la loi de la chair et de la concupiscence. Elle est une force qui nous aide à éviter le péché et à mortifier nos passions et ranime en nous la piété envers Dieu. Quand le corps du Christ est reçu par une âme pure et sainte, les effets sont encore plus magnifiques : augmentation de la sainteté, affermissement de la volonté dans le bien, énergie pour persévérer dans la vertu[4].

Efficacité sur les corps

Ce n'est pas l'âme seule qui a part à cette bienfaisante influence de la chair du Christ. Le corps lui aussi en est vivifié et sanctifié.

Il fallait, oui, il fallait non seulement que l'âme fut renouvelée dans la nouveauté de la vie par le Saint-Esprit, mais encore que ce corps grossier et terrestre fût sanctifié par une communion corporelle conforme à sa nature, et qu'il reçût lui aussi l'incorruption[5].

L'Eulogie mystique est le germe de vie qui donnera au corps le pouvoir de ressusciter au dernier jour. «Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour», a dit Notre-Seigneur. Cyrille commente ainsi la parole du divin Maître :

« Je le ressusciterai au dernier jour ». Au lieu de dire : « Mon corps ressuscitera celui qui le mange », il dit : « Moi, je le ressusciterai », pour montrer qu'il ne fait qu'un avec sa chair... Moi donc, dit-il, qui suis en lui par ma chair, je le ressusciterai au dernier jour. Il est impossible en effet que Celui-là ne triomphe pas de la corruption et ne détruise pas la mort, qui est la vie par nature. Par conséquent, bien que la mort... condamne le corps humain à la corruption, cependant, parce que le Christ est en nous

(1) *P. G. 73*, 561 D.
(2) *P. G. 68*, 297 D.
(3) *P. G. 68*, 793 B, C ; *P. G. 73*, 585 A.
(4) *P. G. 68*, 793 C.
(5) *P. G. 73*, 580 A, B et Pusey, *In Joan.*, t. I, p. 531, 12.

par sa chair, nous ressusciterons nécessairement. Une étincelle, cachée dans un tas de paille, conserve la semence du feu ; ainsi Notre-Seigneur par sa chair cache la vie en nous et l'y conserve comme un germe d'immortalité[1].

Il ne faudrait pas conclure pourtant qu'il n'y aura pas de résurrection pour les infidèles ou les mauvais chrétiens qui n'auront jamais communié. Cyrille a prévu l'objection et a pris soin d'y répondre.

Mais, dira-t-on, en ce cas, ceux qui n'ont pas reçu la foi au Christ et n'ont pas participé à sa chair, ne revivront pas au temps de la résurrection ? Quoi donc ? Est-ce que toute créature ne sera pas rappelée à la vie ? Assurément, toute créature ressuscitera... Tous les hommes ressusciteront, à la ressemblance de celui qui s'est ressuscité pour nous et qui contenait en lui tous les hommes... Tous ressusciteront ; ceux qui auront fait le bien pour la résurrection de la vie, comme il est écrit ; mais ceux qui auront fait le mal, pour la résurrection du jugement. Or ressusciter pour le châtiment, être rappelé à la vie pour les supplices, me semble plus terrible que la mort. La vraie vie dans le Christ est la vie dans la sainteté, le bonheur et la joie sans fin... C'est celle-là qui est promise à ceux qui auront participé à la chair vivifiante[2].

Tous ressusciteront, mais la vraie résurrection, la résurrection pour la vie, est réservée à ceux qui auront été sanctifiés par la Chair du Verbe incarné. La « vraie vie selon le Christ » serait-elle donc, d'après Cyrille, un privilège conféré par l'Eucharistie? Et la communion serait-elle nécessaire au salut éternel? Dans le commentaire du texte de saint Jean, 6, 54 : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous », il semble prendre strictement à la lettre la parole de Notre-Seigneur.

Ceux-là, dit-il, restent sans aucune participation à la vie de sainteté et de bonheur, qui n'ont pas reçu le Fils par l'Eulogie mystique[3].

C'est là un avertissement à l'adresse de « ceux qui, par mauvaise volonté, n'ont pas encore accepté la foi au Christ ». Il avait déjà tenu un langage à peu près semblable aux fidèles baptisés :

Puissent-ils le comprendre enfin, ces fidèles baptisés qui ont goûté la grâce divine ; par leur négligence à venir dans les églises, par leurs délais à s'approcher de l'Eulogie du Christ, en dépit des prétextes de piété mal entendue qu'ils mettent en avant pour ne pas communier, ils s'excluent de la vie éternelle en refusant d'être vivifiés ; et cette abstention, malgré ses apparences de religieux respect, tourne à leur malheur et à leur ruine. Ils devraient plutôt faire appel à leur courage et à toute l'énergie de leur âme pour se purifier de leurs péchés, faire tous leurs efforts pour mener une vie probe, et s'approcher alors avec confiance de la communion vivifiante »[4].

Il ne faudrait pas toutefois exagérer le sens des textes cyrilliens qui semblent affirmer la nécessité absolue de l'Eulogie mystique pour le salut

(1) *P. G. 73*, 581 B, C et Pusey, *In Joan.*, t. I, p. 533, 5 ; cf. *P. G. 74*, 344 B.
(2) *P. G. 73*, 565 D sq. et Pusey, *In Joan.*, t. I, p. 520, 12.
(3) *P. G. 73*, 577 B et Pusey, *In Joan.*, t. I, p. 529, 22.
(4) *P. G. 73*, 527 A, B et Pusey. *In Joan.*, t. I, p. 475, 30.

mais plutôt les concilier avec une autre série de textes qui nous parlent de la participation au Saint-Esprit. A côté de cette dernière participation, la bénédiction mystique apparaît comme une seconde forme de grâce. Nous participons donc au Verbe, doublement, spirituellement et corporellement, comme nous le verrons bientôt affirmer par notre auteur très explicitement. Le Christ peut non seulement habiter en nous spirituellement mais aussi corporellement[1]. La communion est réservée à ceux qui sont déjà sanctifiés dans l'Esprit[2] ; la seconde forme de la grâce présuppose, comme nous allons le voir, la participation du Saint-Esprit[3]. Sa nécessité n'est donc que relative ; par l'Eucharistie s'opère l'achèvement de la perfection surnaturelle[4]. L. Janssens, dans son article sur la Filiation divine écrit très justement : « L'Eucharistie achève notre parenté avec le Verbe[5], notre communion avec le Père[6], notre participa-

(1) *Sur l'épître aux Romains*, VIII, 3, *P. G. 74*, 820 B : Μετεσχήκαμεν αὐτοῦ (τοῦ Λόγου) πνευματικῶς τε καῖ σωματικῶς. Ὅταν γὰρ καὶ ἡμιν ἐναυλίζεται Χριστὸς διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος καὶ διὰ τῆς μυστικῆς εὐλογίας... Voir à propos de σωματικῶς ; H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, note D. Corporaliter et σωματικῶς, p. 362 sq. « Si, en Occident, écrit le P. de L., l'adverbe *corporaliter* est tardif, on trouve beaucoup plus tôt σωματικῶς en Orient. Ainsi, à plusieurs reprises, dans saint Cyrille d'Alexandrie. De part et d'autre, l'adverbe s'applique à la présence eucharistique. Néanmoins, σωματικῶς ne constitue pas un précédent à *corporaliter*. De l'un à l'autre, il n'y a point passage. C'est que, malgré leur apparente analogie, les deux adverbes tirent de leur contexte respectif une signification toute différente ». Le P. de L. cite à ce propos deux passages de l'*In Joannem*, l. 10, *P. G.* 74, 341-344, et l. 11, col. 364-365 et il conclut : « Cyrille, on le voit, tient à ce σωματικῶς, qui lui paraît propre à assurer le caractère réaliste, « physique » de la participation du fidèle au Christ. L'adverbe a chez lui un sens à la fois eucharistique et ecclésial, selon le double enseignement, ici mêlé, de saint Paul et de saint Jean. ... La pensée de Cyrille est proche de la pensée de Grégoire (de Nysse), elle la complète et la prolonge. La présence corporelle dont parle ici Cyrille, tout en étant le fruit du sacrement, se continue bien au delà du moment de la communion : c'est une présence qui demeure jusqu'à la vie éternelle. Le σωματικῶς de Cyrille ne se situe donc pas en deçà, mais en quelque sorte au delà de son πνευματικῶς : « même corporellement », « par une participation non seulement spirituelle mais corporelle ».

(2) *Sur saint Jean*, XX, 17, *P. G. 74*, 696 D : Τοῖς γὰρ οὔπω βεβαπτισμένοις οὐκ ἐνοικεῖ (τὸ ἅγιον Πνεῦμα). Ἐπὰν δὲ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀποδειχθεῖεν μέτοχοι, τότε καὶ ἅπτεσθαι τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ τὸ κωλύον οὐδεν... τῶν ἁγίων τὴν μέθεξιν τοῖς ἡγιασμένοις ἐν Πνεύματι.

(3) *Sur saint Jean*, XX, 17, *P. G. 74*, 696 BCD ; *ibidem*, XX, 26, 27, *P. G. 74*, 725 CD.

(4) *Glaphyres sur le Lévitique*, *P. G. 69*, 576 D :... προσάγομέν τε τῷ ἁγίῳ βαπτίσματι (τοὺς πιστεύοντας) καὶ τελειοῦμεν ἐν αἵματι Διαθήκης αἰωνιοῦ... — Saint Thomas d'Aquin notera plus tard (3[a], qu. 73, a. 3) que les effets essentiels de l'Eucharistie sont déjà produits par le baptême.

(5) *Sur saint Jean*, XVII, 3, *P. G. 74*, 488 A : δι'ἧς τῷ ζῶντι καὶ ζωοποιῷ προσοικειούμεθα Λόγῳ.

(6) *De l'Adoration*, l. 17, *P. G. 68*, 1076 B : Θεῷ τε καὶ Πατρὶ φιλοί τε καὶ γνώριμοι. *Sur saint Jean*, VI, 35, *P. G. 73*, 517 D : μεθέξει τῆς ἰδίας σαρκὸς, ἐντιθείσης ἡμῖν τὴν τοῦ θεοῦ μετοχήν...

tion à la nature divine[1], en ajoutant à ces relations surnaturelles déjà existantes une nuance spéciale et un caractère souverainement intime puisqu'elle les réalise moyennant un contact très réel entre notre corps et celui du Verbe».

Réception fréquente de l'Eucharistie Ces affirmations montrent en quelle haute estime Cyrille tenait la vivification eucharistique. L'on n'est plus surpris de l'entendre exhorter avec insistance tous les chrétiens, même les moins fervents, à s'approcher de la Table Sainte.

Si nous avons un vif désir de la vie éternelle, si nous voul ns avoir en nous celui qui procure l'immortalité, n'imitons pas la négligence de ces gens qui refusent de recevoir l'Eulogie. Ne nous laissons pas tromper par les spécieux prétextes de piété que le diable est habile à inventer pour notre perte. Mais, il est écrit, dites-vous, « celui qui mange de ce pain et boit de ce calice indignement, mange et boit sa propre condamnation ». Je me suis examiné et je me suis trouvé indigne. Et quand donc serez-vous dignes, répondrai-je à ceux qui parlent de la sorte ? Quand vous présenterez-vous devant le Christ ? Si vos chutes vous empêchent d'approcher, et si vous ne devez jamais cesser de tomber, vous resterez donc sans jamais participer à la sanctification qui vivifie pour l'éternité ? Allons, prenez la résolution de mener une vie meilleure et participez à l'Eulogie, bien persuadés que vous y trouverez un remède non seulement contre la mort, mais aussi contre vos maladies »[2].

Conditions de réception L'Eucharistie, bien entendu, ne peut être reçue que par ceux qui ont la grâce baptismale :

Les incirconcis, c'est-à-dire les impurs, ne doivent pas toucher le corps sacré du Seigneur, mais ceux-là seulement qui ont été purifiés par la circoncision spirituelle... Et pour que cette circoncision spirituelle se fasse, il faut que le Saint-Esprit habite en nous par la foi et le saint Baptême... Mais ceux qui sont devenus participants du Saint-Esprit, rien ne les empêche plus de toucher le Christ notre Sauveur. C'est pour cela, — pour indiquer que la sainte communion convient aux sanctifiés — que les ministres des divins mystères crient : « Les choses saintes aux saints »[3].

Nature de l'union eucharistique Cette transformation de tout notre être par l'Eucharistie ne se voit pas et ne se sent pas : c'est un mystère qui n'a rien de matériel ni de palpable. Mais c'est une réalité pourtant très certaine, un article essentiel de notre foi, proclamé par toute la Tradition et que nous devons croire avec reconnaissance, sans chercher, à la façon des Juifs, le comment. Cyrille fait ici une allusion à l'incrédulité des Juifs disant de Notre-Seigneur : « Comment celui-ci peut-il nous donner

(1) *Sur saint Jean*, XVII, 23, *P. G. 74*, 565 A.
(2) *P. G. 73*, 584 D sq., et PUSEY, *In Joan*, t. I, p. 535, 26.
(3) *Sur saint Jean* XX, 17. *P. G. 74*, 696 B, D, et PUSEY, *In Joan.*, t. III, p. 118, 29. — Voir plus haut, note p. 190, n. 2.

sa chair à manger »? Cette transformation est un don de Dieu, mais Dieu n'est-il pas le maître de ses dons ; et celui qui avait créé l'homme immortel, n'est-il pas capable de lui rendre l'immortalité ? Celui qui est la vie par nature, pourrait-il s'unir et se mélanger à nous, sans nous donner la vie ?

L'eau est froide par nature ; mais si on la verse dans un vase et qu'on l'approche du feu, elle oublie pour ainsi dire ses propres qualités pour prendre les propriétés du feu. De la même façon, nous, qui sommes corruptibles par la nature de notre chair, nous déposons nos faiblesses par le mélange avec la vraie vie et nous recevons les propriétés de la vie[1].

Comparaisons

Cyrille décrit cette union du Christ avec le communiant en recourant, selon son habitude, à des comparaisons tirées de la vie quotidienne.

Si l'on unit ensemble deux morceaux de cire, ils apparaissent intimement fondus l'un dans l'autre. De même, à mon sens, celui qui reçoit la chair du Christ notre Sauveur et boit son sang précieux, ne fait plus, comme il dit lui-même, qu'un avec lui ; il est en quelque sorte fondu et mélangé avec lui par la communion, de telle façon qu'il est dans le Christ et que le Christ est en lui. C'est ce que le Seigneur nous enseigne dans l'Évangile selon saint Matthieu, quand il dit : « Le royaume des Cieux est semblable au levain qu'une femme prend et mêle à trois mesures de farine, jusqu'à ce que le tout soit levé... Un peu de levain fait lever toute la pâte, dit saint Paul. Ainsi la plus petite eulogie s'empare de tout notre corps et le remplit de sa propre énergie, et de la sorte le Christ est en nous et nous sommes en lui »[2].

Ce que ces comparaisons cherchent à faire comprendre, c'est une union réelle, plus profonde même que l'union morale par la charité ; c'est, nous dit Cyrille, une participation physique (μέθεξις φυσική).

Il est très vrai que nous sommes unis au Christ spirituellement (πνευματικῶς) par la charité parfaite, par la foi simple et droite et par une conscience pure et vertueuse ; c'est notre croyance que nous ne pouvons pas désavouer... Mais oser dire que nous n'avons avec lui aucune union selon la chair (συναφείας τῆς κατὰ σάρκα), c'est se mettre en contradiction flagrante avec les Écritures inspirées. Car c'est bien par le

(1) *P. G. 73*, 580 A et Pusey, *In Joan.*, t. III, p. 531, 4.

(2) *P. G. 73*, 584 B sq. et Pusey, *In Joan.*, t. I, p. 535, 5. Comparaison de la cire *sur saint Jean*, VI, 56, *P. G. 73*, 584 C D : Ὥσπερ γὰρ εἴ τις κηρὸν ἑτέρῳ συνάψειε κηρῳ πάντως δήπου καὶ ἕτερον ἐν ἑτέρῳ γέγονότα κατόψεται· τὸν αὐτον, οἶμαι, τροπον καὶ ὁ τὴν σάρκα δεχόμενος τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ, καὶ πίνων αὐτοῦ τὸ τίμιον αἷμα, χαθά φησιν αὐτὸς, ἕν ὡς πρὸς αὐτὸν εὑρίσκεται συνανακιρνάμενος ὥσπερ καὶ ἀναμιγνύμενος αὐτῷ διὰ τῆς μεταλήψεως, ὡς ἐν κριστῷ μὲν αὐτὸν εὑρίσκεσθαι, Χριστὸν δὲ αὖ πάλιν ἐν αὐτῷ.

Comparaison du levain. *Sur saint Jean*, VI, 57, *P. G.*, *73*, 584 C : Ὥσπερ οὖν ὁ Παύλος φησιν, ὅτι « μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ », οὕτως ὀλιγίστη πάλιν εὐλογία σύμπαν ἡμῶν εἰς ἑαυτὴν ἀναφύρει τὸ σῶμα, καὶ τῆς ἰδίας ἐνεργείας ἀναπληροῖ, οὕτω τε ἐν ἡμῖν γίνεται Χριστὸς καὶ ἡμεῖς αὖ πάλιν ἐν αὐτῷ· καὶ γὰρ δὴ καὶ ἀληθεύων ἐρεῖ τις ὅτι καὶ ἐν παντὶ μὲν ἔστιν ἡ Ζύμη τοῦ φυράματος, καὶ τὸ φύραμα δὲ κατὰ τὸν ἴσον λόγον ἐν ὅλῃ γίνεται τῇ Ζύμῃ.

fait de cette union selon la chair — personne n'en peut sagement douter — que le Christ est la vigne et que nous sommes les rameaux, recevant en nous la vie de lui et par lui... Pourquoi en effet l'Eulogie mystique pénètre-t-elle en nous ? N'est-ce pas pour y faire habiter le Christ corporellement par la communion et la participation de sa chair sacrée ? (σωματικῶς ... τῇ μεθέξει καὶ κοινωνίᾳ τῆς ἁγίας αὐτοῦ σαρκός)[1].

Les deux adverbes que Cyrille emploie ici : Πνευματικῶς, σωματικῶς, rappellent une des idées fondamentales de la doctrine cyrillienne sur la grâce. L'union du fidèle avec le Christ comme nous l'avons déjà dit est double, spirituelle ou corporelle, « pneumatique » ou « somatique ». La première est l'union au Christ en tant que Dieu, la participation à la divinité du Christ ; la seconde est l'union au Christ en tant qu'homme, la participation à la chair vivifiante du Christ[2]. Après avoir prouvé par deux textes de saint Paul, l'habitation corporelle du Christ dans le communiant, il ajoute :

Le Sauveur lui-même dit : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui ». Il faut soigneusement le remarquer, le Christ ne dit pas seulement qu'il sera en nous par une relation d'affection, mais bien par une participation physique[3].

Suit de nouveau la comparaison des deux morceaux de cire fondus ensemble, pour expliquer en quoi consiste cette participation physique. Celle-ci n'est d'ailleurs pas une union substantielle du genre de l'union « hypostatique » entre le Verbe et son humanité.

Qu'un incrédule ne vienne pas nous dire : Mais si le Verbe, qui est vie par nature, habite en nous, le corps de chacun de nous devient donc lui-même vivifiant ? Non, car il y a une grande différence entre la participation relative (μέθεξις σχετική), par laquelle le Fils est en nous, et l'union par laquelle il a fait sien le corps né de la Sainte Vierge en s'incarnant. En venant en nous, le Verbe ne se fait pas homme, il ne s'est incarné qu'une fois[4].

La terminologie de Cyrille paraît au premier abord assez compliquée et même contradictoire, mais quand on l'examine plus attentivement, les difficultés s'évanouissent. La μέθεξις φυσική que nous avions notée plus haut ne s'oppose pas, de soi, à la μέθεξις σχετική. L'union eucharistique peut être dite μέθεξις φυσική, en tant que nous recevons réellement et physiquement le corps du Christ ; elle peut être appelée μέθεξις σχετική, union relative, non substantielle, par comparaison à l'union hypostatique.

(1) *P. G. 74*, 341 A sq. et PUSEY, *In Joan.*, t. II, p. 541, 24 ; cf. *P. G. 76*, 1189 B.
(2) *P. G. 74*, 564 C et PUSEY, *In Joan.*, t. III, p. 2, 26 ; *P. G. 74*, 869 C et PUSEY, *In Joan.*, t. III, p. 263, 24.
(3) Οὐ κατὰ σχέσιν τινὰ μόνην..., ἀλλὰ καὶ κατὰ μέθεξιν φυσικήν. *P. G. 74*, 341 C, D.
(4) *P. G. 72*, 909 C, D.

Remarquons, en outre, qu'en parlant de l'Incarnation, Cyrille insiste sur l'ἕνωσις κατὰ σάρκα, ou l'ἕνωσις φυσική, tandis qu'en parlant de l'union eucharistique, il n'est plus question que de συνάφεια κατὰ σάρκα et de μέθεξις φυσική ou σχετική.

Union entre les chrétiens dans le Christ

Unis au Christ par la communion, nous sommes en même temps, et par le fait même, unis entre nous. La prière de Notre-Seigneur : « Qu'ils soient tous un ; comme vous, Père, vous êtes en moi et moi en vous, qu'ils soient aussi un en nous » (Jean, XVII, 81), fournit à l'évêque d'Alexandrie l'occasion du développement suivant :

Il (Notre-Seigneur) demande le lien de la charité, de la concorde et de la paix, afin que les fidèles soient réunis dans une unité spirituelle (ἑνότητα τὴν πνευματικήν), à l'imitation de l'union physique et substantielle du Père et du Fils... Cela est vrai, mais il faut examiner le texte de plus près : « Comme vous, Père, vous êtes en moi et moi en vous, qu'ils soient aussi un en nous » ... et nous verrons qu'à l'imitation de l'identité substantielle de la Trinité, l'unité que nous devons former entre nous et avec Dieu, doit être aussi une unité physique : φυσικὴν τὴν ἑνότητα[1].

Cette unité physique se réalisera entre tous les disciples du Christ malgré la distinction de leurs corps.

Pour arriver à former entre nous et avec Dieu cette unité, pour nous mélanger en quelque sorte les uns aux autres, nous qui avons corps et âmes distincts, le Fils Unique, Sagesse et Conseil du Père, a inventé un moyen admirable. En donnant son corps à manger dans l'Eulogie Mystique à ceux qui croient en lui, il les fait concorporels avec lui et entre eux (ἑαυτῷ τε συσσώμους καὶ ἀλλήλοις ἀποτελεῖ). Qui pourrait désormais séparer et priver de l'union physique (φυσικῆς ἑνώσεως) qu'ils ont entre eux ceux qui sont enchaînés ensemble dans l'unité avec le Christ par la participation à son corps sacré ? Si tous nous participons à un seul pain, nous ne formons tous qu'un seul corps, car le Christ ne peut pas être divisé[2].

Les chrétiens, fils adoptifs du Père, sont donc unis entre eux dans l'Esprit et dans le Verbe Incarné. L'Eulogie sainte aussi bien que la participation du Saint-Esprit sur laquelle nous reviendrons dans notre quatrième partie unit les fidèles non seulement au Christ mais aussi entre eux[3].

Bien que nous soyons tous des individus distincts, chacun ayant son propre corps et sa propre âme, toutefois par son corps eucharistique qui fait un seul corps de nous tous, le Christ nous unit à Dieu et entre nous.

(1) *P. G. 74*, 556 A sq. ; 557 C et Pusey, *In Joan.*, t. II, pp. 731, 25 ; 733, 20. Cf. notre quatrième partie, *L'Église corps du Christ et temple du Saint-Esprit.* Ch. I, *L'Église, organisme vivant. Le symbole du pain*, p. 306 sq.

(2) *P. G. 74*, 560 A, B et Pusey, *In Joan.*, t. II, p. 735, 12 ; cf. *P. G. 76*, 193 C, D.

(3) *Dialogue sur la Trinité* 1, *P. G. 75*, 697 ; *sur Saint Jean*, XVII, 11, *P. G.*, *74*, 516 D-517 A ; *ibid.*, XVII, 20, 21, *P. G. 74*, 560.

Nous contractons avec le Christ une union en quelque sorte physique, corporelle ; nous devenons ses membres. Nous serons donc aussi unis entre nous, comme membres du même Christ, un et indivisible[1]. Dans l'ordre surnaturel, nous constatons donc deux causes de l'union des fidèles entre eux ; ils constituent un seul et même corps dans le Christ, parce que nourris d'une même chair ; ils sont ramenés à l'unité par un seul et même Saint-Esprit ; ils sont par conséquent dans le Christ, corporellement et spirituellement[2].

(1) *Sur saint Jean,* XVII, 20, 21, *P. G. 74,* 560 BCD.

(2) *Dialogue sur la Trinité* I, *P. G. 75,* 697 BC. — Dans la troisième partie du présent ouvrage, sur le saint Esprit et dans le quatrième sur l'Église, corps du Christ et temple du Saint-Esprit, nous verrons comment par le fait même qu'ils reçoivent tous un seul et même Esprit, les fidèles sont en quelque sorte forgés ensemble dans une unité spirituelle (*Sur saint Jean,* XVII, 20, 27, *P. G. 74,* 558-562).

CHAPITRE VI

LA PRÉSENCE RÉELLE

Réalisme eucharistique

Toutes les façons de parler de saint Cyrille supposent que « l'Eulogie vivifiante est réellement le corps du Christ »[1] : « on reçoit le Christ, le vrai pain de vie » ; « on mange la chair du Verbe Incarné » ; « cette chair sacrée, en s'unissant à nous, vivifie nos âmes et dépose en nos corps un germe de résurrection » ; « le Christ s'incorpore à nous physiquement » ; il « se mélange avec nous, comme deux morceaux de cire fondus se mêlent ensemble, comme le levain pénètre la pâte qu'il fait fermenter » ; « par la participation au même corps du Christ, nous devenons tous un même corps ».

Il ne s'agit pas seulement, dans le pain et le vin consacrés, d'une puissance vivifiante du Verbe incarné : Cyrille professe, à n'en pas douter, la présence réelle du corps historique du Christ dans l'Eucharistie. Pour lui, la présence réelle est un article de foi qui a été proclamé par Notre-Seigneur à la dernière Cène, lorsqu'il a dit : « Ceci est mon corps », et « Ceci est mon sang ». Il n'y a pas à tergiverser. Puisque le Christ est la Vérité même et qu'il nous affirme que son corps et son sang se trouvent là, il faut le croire avec docilité[2].

Après la sortie de Judas, Notre-Seigneur donne aux Onze le mystère salutaire. Comme il allait bientôt... remonter avec sa chair vers son Père... il nous donna son propre corps et son sang, afin que nous ne soyons jamais privés de la présence de Celui qui sauve[3].

(1) *De l'adoration en esprit et en vérité, P. G. 68*, 501 B. Un peu auparavant, col. 501 A, Cyrille enseigne que le Christ ne donne sa chair et son sang qu'aux baptisés qui ont déjà reçu la grâce de l'adoption : « ...... τῇ τῆς υἱοθεσίας κατακαλλύνας χάριτι, καλὸν ἡμῖν ἐφόδιον ἑαυτὸν προστέθεικεν ...... ».

(2) *P. G. 72*, 912 B.

(3) *P. G. 72*, 452 B.

Pain et vin Corps et sang Cyrille poursuit l'explication du texte évangélique d'une manière qui ne peut laisser aucun doute sur sa pensée ; le pain et le vin consacrés ne sont pas une simple figure, ils ont été changés en toute vérité au corps et au sang du Christ.

Le Seigneur rend grâces en prenant la coupe, c'est-à-dire qu'il s'adresse à son Père, par forme de prière, pour se l'associer dans le don qu'il nous fait de l'Eulogie vivifiante. Il nous indique en même temps par son exemple que nous devons, nous aussi, rendre grâces avant de rompre le pain et de le distribuer. C'est pour cela que, plaçant les éléments (pain et vin) devant Dieu, nous prions avec instance qu'ils soient changés pour nous en eulogie spirituelle (θεόμεθα ἐκτενῶς εἰς εὐλογίαν ἡμῖν μεταπλασθῆναι τὴν πνευματικήν), afin qu'en les recevant, nous soyons sanctifiés corporellement et spirituellement. Puis il dit en montrant (les éléments) : « Ceci est mon corps » et « Ceci est mon sang » afin que l'on ne s'imagine pas que ce qui paraît est une figure (ἵνα μὴ νομίσῃς τύπον εἶναι τὰ φαινόμενα), mais que l'on sache bien que par la puissance ineffable du Dieu tout-puissant les oblats sont changés véritablement au corps et au sang du Christ (μεταποιεῖσθαι εἰς σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ κατὰ τὸ ἀληθὲς τὰ παρενηνεγμένα).

Si l'on objecte que l'expression employée par Cyrille « Eulogie Spirituelle » n'est guère un argument en faveur de la présence réelle, nous ferons remarquer qu'eulogie spirituelle est synonyme d'eulogie vivifiante. Car, pour Cyrille, tout le corps du Christ est rempli de l'énergie vivifiante de l'Esprit. Parce que la chair lui est intimement unie et qu'elle a revêtu toute la puissance vivifiante du Verbe, elle peut être aussi appelée Esprit[1].

Il est utile de noter que le réalisme eucharistique n'est pas, la plupart du temps, chez notre docteur l'objet premier de ses préoccupations. Il songe d'abord à l'efficacité de l'Eulogie ; le réalisme eucharistique en est une conclusion ou plutôt il apparaît comme un présupposé. Si l'Eulogie mystique a un tel pouvoir vivifiant, il faut qu'elle soit réellement la chair et le sang du Verbe Incarné.

Miracles et rites de la loi ancienne Quand on compare les mystères de la loi nouvelle aux rites de la loi ancienne ou aux miracles que Dieu a accomplis dans le désert pour nourrir les Hébreux ou pour les abreuver, on constate combien ce mystère de la loi nouvelle qu'est l'Eulogie l'emporte en dignité et en efficacité. La manne, l'eau du rocher, l'agneau pascal n'avaient pas un effet aussi merveilleux.

« Vos pères ont mangé la manne dans le désert, et ils sont morts ». Les Juifs admiraient Moïse, parce qu'il avait donné la manne à leurs pères dans le désert. Et pourtant la manne n'était que la figure de l'Eulogie mystique... Aussi très habilement, Notre-Seigneur Jésus-Christ rabaisse l'importance du type, afin de les amener à comprendre la grandeur de la réalité. La manne n'était pas le pain de vie ; c'est moi qui suis descendu

(1) *P. G. 73*, 604 B et PUSEY, *In Joan.*, t. I, p. 552, 23.

du ciel, qui vivifie ceux qui me mangent, en m'introduisant en eux par ma propre chair... Ma chair est une vraie nourriture et mon sang est un vrai breuvage[1].

De même que la manne n'était pas le vrai pain vivifiant, mais le vrai pain vivifiant était l'Eucharistie ; ainsi l'eau qui jaillit de la pierre et qu'ont bue les Hébreux n'était pas la boisson véritable mais la véritable boisson était le précieux sang du Christ. C'est lui qui détruit radicalement en nous la corruption et la mort[2].

Et voici maintenant après la manne et l'eau du rocher, le symbole de l'agneau pascal. L'agneau que les Israélites choisissaient dans le troupeau n'était qu'une figure ; ce n'est pas lui qui sanctifie les disciples et qui efface les péchés du monde. Le Christ, sacrifié par l'Eulogie mystique, est la véritable source de bénédiction et de vie ; il s'est fait pain vivant pour donner la vie au monde[3].

Chair vivifiante Cette chair du Christ que nous donne l'Eucharistie n'est pas, comme le prétendait Nestorius, une chair ordinaire, celle d'un homme sanctifié et déifié par son union avec le Verbe. La communion eucharistique, nous dit Cyrille, n'est pas une « anthropophagie ». La chair d'un homme, comme nous, fût-il sanctifié par le Verbe, ne saurait donner la vie : car de toute chair purement humaine, il est vrai de dire : « la chair ne sert de rien ». Seule la chair du Verbe Incarné peut être vivifiante[4].

Par elle-même, la nature de la chair n'est pas vivifiante. Aucune chose créée ne vivifie ; toutes au contraire ont besoin d'être vivifiées[5].

Quand nous prenons part à l'Eulogie mystique et que nous recevons la chair sacrée du Christ notre Sauveur, ce n'est pas comme une chair ordinaire que nous la recevons, — Dieu nous garde d'un pareil sacrilège ! — ni comme la chair d'un homme sanctifié et associé au Logos par une union de dignité... Le Seigneur nous dit : « En vérité, en vérité, je vous le déclare, si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et si vous ne buvez son sang... » Mais ne vous imaginez pas que cette chair du Fils de l'Homme soit la chair d'un homme comme nous (comment la chair d'un homme serait-elle vivifiante ?) ; c'est la propre chair de celui qui s'est fait et a été appelé Fils de l'Homme à cause de nous[6].

D'où vient ce privilège accordé à la chair du Christ ? Par elle-même, de son propre fond, elle n'a pas la puissance de vivifier puis qu'elle est semblable à notre chair. C'est au dogme christologique que Cyrille demande la raison de la vertu vivifiante de l'Eucharistie.

(1) *P. G. 76*, 196 sq. ; cf. *P. G. 73*, 561 A, D.
(2) *P. G. 73*, 584 A et Pusey, *In Joan.*, t. I, p. 534, 14.
(3) *P. G. 72*, 905 C.
(4) Cf. *P. G. 76*, 189 D sq.
(5) *P. G. 73*, 601 C et Pusey, *In Joan.*, t. I, p. 551, 15.
(6) *P. G. 73*, 113 C, D.

Il faut le répéter, la chair ne peut servir de rien pour la sanctification et la vivification de ceux qui la reçoivent, si l'on s'en tient à sa propre nature. Mais si l'on considère et si l'on croit qu'elle est le temple du Verbe, alors on comprendra qu'elle puisse procurer la sainteté et la vie, non à cause d'elle-même, mais à cause du Logos qui lui est uni[1].

Si l'on médite le mystère de l'Incarnation et si l'on comprend qui est celui qui habite dans cette chair, on n'aura nulle peine à admettre qu'elle peut vivifier, bien que par elle-même, la chair ne serve de rien[2].

Il est évident que si l'on ne voit dans la chair née de la Vierge qu'une chair associée au Verbe divin par une simple union morale, on est réduit à ne trouver dans l'Eucharistie qu'un rite sans utilité, tout au plus un vague mémorial de la mort du Christ[3]. En rejetant l'union substantielle et physique de l'humanité avec le Verbe, Nestorius ne peut pas justifier l'efficacité de la chair eucharistique ; c'est en attirant à l'unité de son être le corps né de la Vierge Marie, que le Verbe l'a vivifié et rendu vivifiant[4].

Il serait absurde en vérité de reconnaître que le miel, mélangé à des choses amères, leur communique sa douceur, et de refuser en même temps de croire que le Verbe vivificateur puisse communiquer sa vie au corps dans lequel il habite[5]. Si notre feu matériel est capable de communiquer ses propriétés à l'eau qui est froide par nature, est-il incroyable que le Logos de Dieu le Père, qui est la vie par nature, puisse rendre vivifiante la chair qu'il s'est unie et appropriée[6] ?

Si vous trempez une mie de pain dans du vin, dans de l'huile ou dans un liquide quelconque, elle s'en pénètre jusqu'à saturation. Si vous mettez du fer au feu, il se pénètre pareillement de l'énergie du feu... Ainsi le Verbe vivifiant en s'unissant à la chair en la manière que Lui seul sait, a rendu cette chair vivifiante »[7].

Malgré toutes ces comparaisons, Cyrille ne prétend pas faire disparaître le mystère que pose pour nous la vertu sanctifiante de la chair du Christ.

Comment s'opère la vivification du Corps du Seigneur, c'est un mystère que l'esprit humain ne peut pénétrer, qu'aucune langue ne peut exprimer et qu'il faut adorer par le silence et la foi[8].

(1) *P. G. 74*, 528 C, et Pusey, *In Joan*, t. II, p. 707, 15.

(2) *P. G. 73*, 601 C, et Pusey, *In Joan.*, t. I, p. 551, 19.

(3) *P. G. 76*, 197 D ; 200 C.

(4) *P. G. 72*, 909 B.

(5) *P. G. 73*, 601 D, et Pusey, *In Joan.*, t. I, p. 552, 7. Cette expression étonnante que Cyrille emploie ici et en plusieurs endroits de son *Commentaire sur saint Jean*, est évitée par lui dans ses écrits contre Nestorius.

(6) *P. G. 76*, 192 A.

(7) *P. G. 72*, 909 B. Sur cette action vivifiante du Christ dans l'Eucharistie, il faut surtout lire le *Commentaire sur saint Jean, sur saint Jean* VI, 50, *P. G. 73*, 337-344 ; 520-521 ; 581 ; 584 et surtout 577-580.

(8) *P. G. 73*, 604 D, et Pusey, *In Joan.*, t. I, p. 553, 26.

Chair du Verbe Lorsqu'on affirme que la chair du Christ est vivifiante par son union à la Divinité, veut-on dire que la chair elle-même est devenue vivifiante et nous vivifie de fait par l'Eucharistie, ou bien ne serait-elle qu'un canal qui laisserait passer en nous la vertu du Verbe?

Sans doute, c'est à la Divinité qu'il faut faire remonter toute efficacité (surnaturelle)... Le corps du Seigneur lui-même a été sanctifié par la puissance du Verbe qui lui était uni. Mais il a été rendu à ce point efficace que dans l'Eulogie, il peut nous communiquer sa propre sanctification[1].

La chair n'a pas cette énergie vivificatrice de son propre fond, mais elle l'a acquise en devenant la chair du Verbe.

Elle opère des miracles Notre-Seigneur, pour nous persuader de l'efficacité de sa chair, a voulu la faire coopérer à l'accomplissement de ses miracles. C'est en les touchant de ses mains qu'il guérit les malades et ressuscite les morts[2].

Dans la résurrection des morts, le Sauveur ne se contente pas de paroles et de commandements, comme il eût convenu à Dieu ; mais il prend pour coopératrice sa chair sacrée, afin de bien montrer qu'elle est capable de vivifier... Par exemple, quand il ressuscite la fille du chef de la synagogue, tout en lui disant : « Fille, lève-toi », il prit sa main, la vivifiant comme Dieu par son commandement, la vivifiant en même temps par l'attouchement de sa chair sacrée[3].

Cette chair vivifiante dont Notre-Seigneur se servait pour opérer ses miracles est celle-là même qui est présente dans l'Eucharistie.

Que si par le seul attouchement de sa chair, il vivifia ce qui était corrompu, combien plus abondants seront les bienfaits de l'Eulogie qui nous la donne à manger[4].

De toute la controverse nestorienne, il ressort nettement que pour Cyrille, le corps eucharistique est le même que le corps historique du Verbe incarné. Les Apologies publiées contre les critiques des Orientaux et de Théodoret[5], les *Explications des Anathématismes*[6] ainsi que les *Réponses aux Orientaux et à Théodoret*[7], ne laissent aucun doute sur la pensée de Cyrille au sujet de la présence réelle du corps historique du Christ dans l'Eucharistie.

(1) *P. G. 74*, 528 B, et Pusey, *In Joan.*, t. II, p. 707, 1 ; cf. *P. G. 73*, 577 B.
(2) *P. G. 72*, 549 D.
(3) *P. G. 73*, 577 C, et Pusey, *In Joan.*, t. I, p. 530, 8.
(4) *P. G. 73*, 577 D, et Pusey, *In Joan.*, t. I, p. 530, 26.
(5) *P. G. 76*, 372 B sq. ; 448 B sq.
(6) *P. G. 76*, 312 A, B.
(7) *P. G. 76*, 373 A sq. ; 448 D sq.

Le onzième anathématisme En conséquence la *caro vivificatrix* dont il est parlé dans le onzième anathématisme peut désigner aussi bien le corps historique que le corps eucharistique. Voici le texte du onzième anathématisme :

Si quelqu'un refuse de confesser que la chair du Seigneur est vivifiante et est la propre chair du Logos de Dieu le Père, mais prétend que c'est la chair de quelque autre, distinct de lui et uni seulement à lui par la dignité, la chair de quelqu'un en qui habiterait simplement la divinité, au lieu de reconnaître qu'elle est vivifiante, comme je l'ai dit, parce qu'elle est la propre chair du Logos qui peut tout vivifier, qu'il soit anathème[1].

Cette interprétation de la pensée cyrillienne est celle, entre autres, de Baur, de Thomasius, de Mgr Batiffol. Pour Baur, Cyrille croit à « une transformation substantielle » des éléments eucharistiques, et « identifie le pain avec la chair du Logos »[2]. Thomasius n'est pas d'un autre avis : « La façon dont parle Cyrille d'Alexandrie montre à l'évidence que la présence réelle du corps et du sang du Christ dans l'Eucharistie était la croyance générale de l'Église ; c'était une vérité si universellement reconnue, qu'il pouvait la prendre pour base de son argumentation dans les controverses christologiques »[3]. Mgr Batiffol accepte cette façon de voir et considère Cyrille comme un des plus fermes défenseurs du réalisme eucharistique[4].

Objections Nous rappelerons ici les noms de quelques-uns de ceux qui ont interprété différemment la doctrine eucharistique cyrillienne. E. Michaud, après avoir parcouru « les textes dans lesquels saint Cyrille d'Alexandrie a expliqué la sainte Eucharistie , concluait que celui-ci n'a jamais « enseigné le matérialisme eucharistique », mais a partout « enseigné d'une manière positive, claire, évidente, le spiritualisme eucharistique »[5].

Moins de quarante ans auparavant, G. E. Steitz, dans une étude documentée sur la doctrine eucharistique de l'Église grecque, aboutissait à peu près à la même conclusion[6]. « Cyrille, écrit-il, voulait tenir ferme à la présence réelle du corps et du sang du Christ dans le Sacrement ;

(1) *P. G. 77*, 121 D.
(2) Baur, *Vorlesungen über die Dogmengeschichte*, 1866, t. I, p. 466.
(3) Thomasius, *Die Dogmengeschichte der alten Kirche*, 1874, p. 419.
(4) Mgr Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive:* 2e série : *L'Eucharistie...* Paris, 1905, pp. 278-286.
(5) E. Michaud, *Revue internationale de théologie*, t. X, 1902, nos 39 et 40 ; pp. 599-614, 675-692. Les deux textes entre guillemets se trouvent p. 599 et 675.
(6) G. E. Steitz, *Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. XII, pp. 235-245. Le texte cité se trouve p. 242.

mais ce n'est pas par leur substance, c'est par leur vertu seulement, que ce corps et ce sang sont présents dans le pain et le vin consacrés et sont reçus par les communiants ». Harnack[1] et Loofs[2] ont la même interprétation que Steitz et que Michaud. Il y a lieu de s'en étonner, car l'exégèse dissolvante et fantaisiste du Dr E. Michaud peut être difficilement prise au sérieux[3].

L'interprétation de la doctrine eucharistique cyrillienne que donne Steitz n'est pas plus satisfaisante que celle de E. Michaud. Steitz ajoute même qu'il ne faut pas chercher la vraie pensée de saint Cyrille, dans le *Commentaire sur saint Jean*, ni dans les écrits *Contre Nestorius*. Elle ne se trouve d'une manière claire et complète que dans un passage du *Commentaire sur saint Luc*.

Pourtant, il nous semble que le *Commentaire sur saint Jean* contient une série de textes eucharistiques qui forment un ensemble non négligeable et dont l'obscurité n'est pas si grande que Steitz l'affirme[4].

(1) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*³, t. II, p. 436 : « L'affirmation que dans l'Eucharistie le corps réel du Christ soit présent ne se rencontre pas encore chez Cyrille ; c'est plutôt une simple présence dynamique qu'il enseigne : le corps eucharistique dans ses effets est identique au corps réel ».

(2) Art. *Abendmahl.*, II, dans R. E.³, I, p. 55, 53.

(3) Examinons à titre d'exemple le traitement que M. Michaud fait subir à l'un des textes eucharistiques les plus importants de l'ouvrage sur *L'Adoration en esprit et en vérité*. Voici la traduction de Michaud : « Qu'un os soit brisé, il ne le permet pas. Il veut signifier par là que, dans la vie future, le Christ sanctifiera et remplira de bénédiction d'une autre manière ceux qui se sont attachés pleinement à lui par la foi et la sanctification et qu'il ne les nourrira plus de sa propre chair et qu'il ne les vivifiera plus de son sang, comme il le fait maintenant, mais par la défaite de la mort et par la destruction de la corruption, il y aura un autre moyen de les sanctifier qui sera spirituel ». *De Adoratione in spiritu et veritate*, l. 17, *P. G. 68*, 1073 ; A. A. STRUCKMANN dans *Die Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien*, p. 34, fait cette remarque : « Michaud meint nach Anführung der Stellen aus de ador. in spir. Cyrill habe die Idee einer « manducation charnelle du corps du Christ et d'une transformation substantielle de la chair du Christ en notre chair ou de notre chair en la chair du Christ » nicht gekannt. Wir glauben, dass der Wortlaut der genannten Aussprüche diese Behauptung Michauds Lügen straft ».

Dans la citation et la traduction de ce texte, Michaud supprime εἰς αἰῶνα, τοῦ μέλλοντα, — καθ'ἕτερόν τινα τρόπον — καθάπερ ἀμέλει καὶ νῦν et il ajoute : « Dans toute cette explication..., Cyrille ne parle que de notre communion au Christ *per fidem sanctificationemque* par l'acceptation de la sanctification et de la bénédiction du Christ (ἁγιάσει τε καὶ εὐλογήσει Χριστός) et cette manière de nous sanctifier doit être spirituelle (νοητὸς ἔσται τις ὁ τοῦ ἁγιάζοντος τρόπος) ». *Revue internationale de Théologie*, t. X, 1902, p. 611.

(4) Struckmann les a étudiés avec soin (*op. cit.*, p. 51-80). *P. G. 73*, 520 (PUSEY, I, 475, 15-476, 9). *P. G. 73*, 521 C (PUSEY, I, 476, 19-27). *P. G. 73*, 560 (PUSEY, I, 514, 16-20). *P. G. 73*, 561 (PUSEY, I, 516, 15-18). *P. G. 73*, 564 B (PUSEY, I, 517, 17-21). *P. G. 73*,

De tous ces passages, la pensée de Cyrille se dégage d'une manière assez nette. S'il insiste avant tout sur l'efficacité de l'Eulogie mystique dans les âmes, il n'exclut jamais la présence personnelle du Verbe Incarné dans les communiants ; il la suppose toujours et l'affirme quelquefois explicitement. Si le docteur alexandrin n'a pas, comme certains théologiens l'ont fait dans la suite, essayé de résoudre les difficultés philosophiques qui peuvent se poser à l'esprit en face du mystère eucharistique, du moins n'a-t-il jamais parlé d'une manducation charnelle du Christ qui serait un matérialisme de bien mauvais aloi et une sorte d'anthropophagie. En prenant à la lettre la parole du Christ, qui est Esprit et Vie, en croyant fermement au dogme qu'enseignait la tradition ecclésiastique, il a professé un réalisme spirituel dont nous comprendrons mieux encore la signification dans la quatrième partie de cet ouvrage sur l'Église Corps du Christ et temple du Saint-Esprit[1].

565 D (PUSEY, I, 520, 7-11). *P. G. 73*, 576 sq. (PUSEY, I, 528, 20-530, 8). *P. G. 73*, 580 (PUSEY, I, 530, 26-531, 16). *P. G. 73*, 580 (PUSEY, I, 532, 2-8). *P. G. 73*, 581 B, C (PUSEY, I, 533, 13-23). *P. G. 73*, 581 C, D-582 A (PUSEY, I, 533, 26-534, 23). *P. G. 73*, 584 B-585 A (PUSEY, I, 535, 5-536, 18). *P. G. 73*, 585 D (PUSEY, I, 537, 22-538, 7).

(1) Voir p. 435 sq. ce que nous disons dans la conclusion du présent ouvrage, sur le mystère de l'Eucharistie.

CHAPITRE VII

LE SACRIFICE

L'ensemble des textes que nous avons vus attestent suffisamment que Cyrille ne voit pas seulement dans le pain et le vin consacrés, la puissance vivifiante du Verbe Incarné. Sa foi lui fait professer bien davantage : à savoir, la présence même du corps du Christ dans l'Eucharistie, encore que cette présence réelle reste mystérieuse et qu'il s'agisse du corps glorifié.

Cette étude sur la place du Christ dans la vie spirituelle du chrétien doit s'achever par l'étude du Christ Eucharistique non seulement toujours présent parmi les hommes mais aussi se sacrifiant perpétuellement pour eux.

Le Christ s'offre

Il s'offre perpétuellement comme victime et comme aliment vivificateur ; on doit se nourrir de lui et participer à son sacrifice (*Levit.*, 6, 25) ; il est, pour reprendre les termes du dixième anathématisme, le pontife et l'apôtre de notre confession, il s'est offert pour nous en odeur de suavité à Dieu le Père ; Logos de Dieu lui-même, il n'offre pas le sacrifice pour lui-même, car il n'a pas connu le péché mais pour nous seuls qui sommes pécheurs[1]. Nous devons nous sacrifier avec lui. Et dans ce sacrifice,

Comme homme, il est médiateur entre Dieu et les hommes ; il les réconcilie ; notre grand et très saint pontife apaise par ses prières le cœur irrité de son Père, se sacrifiant lui-même pour nous (ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἱερουργῶν). Il est lui-même prêtre et hostie ; il est médiateur, il offre un sacrifice excellent, étant vraiment l'agneau qui ôte le péché du monde.

(1) *P. G. 71*, 121.

Tel est le commentaire que donne Cyrille du verset 9 de la prière sacerdotale. Il faut lire et méditer ces pages du *Commentaire de saint Jean*[1]. Elles sont de toute beauté et rien n'est plus instructif que de comparer ces lignes aux passages de ses autres ouvrages qui traitent aussi du sacrifice. Qu'on mette en parallèle par exemple ses explications du *Pro eis ego sanctifico meipsum*[2], on constatera la fermeté de sa pensée.

Lorsqu'il dit : ἁγιάζω, cela signifie : je m'offre (προσάγω) et je me consacre (ἀνατίθημι) en oblation immaculée à Dieu le Père. Être sanctifié (sacrifié) se dit en effet de ce qui est consacré à Dieu. Et le pain que je donnerai, c'est ma chair que je donnerai pour la vie du monde. Je meurs, dit-il, pour tous, pour les vivifier tous par moi-même ; j'ai fait de ma chair le prix de la chair de tous. La mort en effet mourra dans ma mort ; avec et en même temps que moi, dit-il, la nature humaine tombée ressuscitera. Que, pour la vie du monde, le Christ ait offert sa chair, c'est ce qui nous apparaît clairement d'après ces paroles : ... Pour eux, je me sacrifie... ἁγιάζω, dit-il. Ce qui signifie : « je me consacre » et « je m'offre » comme hostie immaculée en odeur de suavité. En effet, était sanctifié (consacré), ou était appelé saint selon la loi, ce qui était offert sur l'autel. Donc pour la vie de tous, le Christ a donné son propre corps et il a introduit et inséré de nouveau, lui-même, la vie... En effet, après que ce Verbe de Dieu vivifiant a habité dans la chair..., il l'a rendue vivifiante. C'est pourquoi le corps du Christ vivifie ceux qui participent à lui.

Spontanéité de l'offrande Cyrille insiste en parlant du sacrifice sur la spontanéité du Christ. Le Christ s'est offert parce qu'il l'a voulu : aucune contrainte extérieure, mais une détermination libre, en pleine conformité avec la volonté du Père[3].

Cyrille s'attache à montrer que le Père, dans la Passion et la mort de son Fils n'a fait que donner son consentement à son Fils qui voulait souffrir, sachant bien d'ailleurs que les Juifs voulaient le faire souffrir.

De plus, le Christ affirme que le pouvoir a été donné à Pilate ; non pas en ce sens que Dieu le Père a imposé à son propre Fils de subir la passion sur la Croix, indépendamment de sa volonté (ἀβούλητον) ; mais en ce sens que le Fils unique s'est offert pour souffrir pour nous. Le Père savait que c'était en cela que s'accomplirait le mystère.

(1) *Sur saint Jean*, l. 11, c. 8, *P. G. 74*, 505-508.

(2) Jo., XVII, 19, *P. G. 74*, 544 ; *Sur saint Jean*, VI, 51, *P. G. 73*, 565 ; et *Adoration*, l. X ; *P. G. 68*, 688.

(3) On cite quelquefois (le P. de la Taille par exemple dans son *Mysterium fidei*) un texte de l'*Hom. X sur la Cène mystique*, *P. G. 77*, 1017. Comparer avec un texte de J. Chrysostome, *Sur saint Matthieu*, 26, 26. Hom. 62, n° 1, *P. G. 58*, 738. Cyrille ne désavouerait sans doute pas l'idée exprimée dans ce passage : « Hâtons-nous vers la Cène mystique... Le veau gras est immolé, non aujourd'hui par les ennemis de Dieu, mais par lui-même, pour bien montrer que sa passion salutaire est spontanée. » Mais comme je l'ai dit en donnant au début la liste des écrits cyrilliens, cette homélie X, col. 1016-1029 est certainement apocryphe, ayant été écrite à une date ultérieure contre les moines acémètes, (cf. col. 1028) au temps des discussions sur ὁ εἷς τῆς ἁγίας Τριάδος.

Par le pouvoir donné à Pilate, il faut évidemment entendre ici et il faut voir affirmer d'une part le consentement et l'approbation du Père et d'autre part la volonté du Fils[1].

Inutile de faire remarquer qu'il s'agit, à n'en pas douter, dans ce passage, du Christ en tant qu'homme, puisque Cyrille souligne la distinction, l'opposition entre ces deux choses : la volonté du Fils, et le *placet*, la pure permission du Père.

Dans son *Commentaire sur Zacharie* et *Sur les Psaumes*, Cyrille revient encore sur cette détermination libre du Fils et sur cet acquiescement donné par le Père ; cette interprétation d'ailleurs est assez courante ; on la retrouve chez plusieurs Pères de la même époque, chez Chrysostome, Ambroise ou Théodoret par exemple[2].

Il a donc donné sa vie de plein gré pour nous, sa propre volonté le livrant comme homme, pour ainsi dire, et Dieu le Père donnant en quelque sorte sa permission afin d'acheter par son sang la vie de tous[3].

Parce qu'il savait que le Fils devait souffrir, on dit que celui-ci s'est livré. Le Fils n'a pas souffert par contrainte, mais de plein gré ; en effet sa passion était salutaire... Ce n'est donc pas parce que le Père, selon les vues de sa parfaite Providence, a livré le Fils à la mort, l'ayant ainsi prédéterminé... Ce n'est pas pour plaire à Dieu qu'ont agi les bourreaux. Mais le Christ s'est lui-même humilié et ceux-ci le firent mourir[4].

Obligation de mourir

Dans tous ces passages, il ne s'agit pas — la chose est claire — de la liberté psychologique du Christ, mais seulement de la liberté morale. Toutefois un point d'interrogation se pose devant nous : en quel sens le Christ a-t-il été ou n'a-t-il pas été exempt de l'obligation de mourir? La question n'est pas de savoir comment, avec l'obligation de mourir une fois admise, a pu exister dans le Christ impeccable, dans le choix de sa mort, le pouvoir de se déterminer sans aucune nécessité psychologique ; mais le problème est de se demander si le Christ a été soumis à une telle obligation et comment il y a été soumis. Les quelques textes que nous avons cités montrent bien que ce mystérieux problème n'a pas échappé à l'attention de Cyrille. Comment faut-il entendre le précepte du Père dont parle l'Écriture : *Hoc praeceptum accepi a Patre*?

Il faut maintenant se demander où et de quelle manière le Christ a accompli le commandement de son Père... Mais voici que Saint Paul, rempli de science et de sagesse, vient à notre secours et nous dévoile ce mystère en disant : ... Il s'est humilié

(1) *Sur saint Jean*, 19, 11, *P. G. 74*, 641.

(2) Chrysostome, *Sur l'Épître aux Hébreux*, hom. 28, n° 2, *P. G. 63*, 194 ; Ambroise, *De excessu fratris sui Satyri*, l. 2, c. 45, *P. L. 16*, 1327 ; Théodoret, *Sur l'Épître aux Hébreux*, 12, 2, *P. G. 82*, 769.

(3) *Sur Zacharie*, 13, 7, *P. G. 72*, 236.

(4) *Sur le Psaume 68*, 27, *P. G. 69*, 1173.

se faisant obéissant jusqu'à la mort, jusqu'à la mort de la Croix... Puisqu'en effet, Dieu le Père avait décidé de sauver tout le genre humain corrompu et que cela n'avait pu être accompli par aucune créature, puisque cela dépassait de beaucoup les forces des créatures, le Fils de Dieu, connaissant la volonté de Dieu le Père a pris sur lui d'accomplir cette rédemption et cette fonction salvatrice (dispensation ou mesure concernant l'économie du salut). Ainsi en est-il descendu jusqu'à expérimenter volontairement les conditions de faiblesse de la nature humaine, jusqu'à se quitter lui-même, jusqu'à se démettre de sa dignité et de sa force, subissant la mort et la mort la plus ignominieuse... On a donc dans cette obéissance volontaire l'accomplissement des volontés du Père : volontés que le Christ affirme avoir reçues, au lieu de commandements. En effet, puisqu'Il connaît parfaitement en tant que Verbe les conseils et les secrets les plus profonds du Père, bien plus, puisqu'Il est la sagesse et la force du Père, il va effectivement jusqu'au bout des opérations de sa volonté efficiente, cette volonté tenant lieu pour lui de commandement et, au point de vue humain, étant considérée de la sorte par lui »[1].

Remarquons qu'à l'époque où vivait Cyrille, il ne s'agissait pas tant de défendre l'égalité du Verbe et du Père que l'unité de l'homme et du Verbe dans le Christ. Or c'est précisément la soumission de l'homme au commandement de Dieu que Cyrille s'efforce d'expliquer. Il exploite, à fond, pour ainsi dire, le fait de l'égalité du Verbe avec le Père ; il va plus loin et montre comment cette égalité se traduit et s'exprime dans l'homme à la manière d'un commandement, étant bien entendu que l'homme n'est jamais plus libre que lorsqu'il soumet spontanément et parfaitement sa volonté à la volonté divine aux désirs et aux intentions du Père.

Au jardin des olives (Cyrille ne va pas esquiver la difficulté), le Christ se dit soumis à une obligation absolue ; il ne peut faire fléchir la volonté du Père ; il affirme qu'il ne peut repousser le calice non point parce qu'il manque de pouvoir, mais parce que l'acceptation est pour lui un devoir.

Obéissance du Christ Nous avons eu l'occasion de noter au cours des pages précédentes l'importance que Cyrille accorde à la vertu d'obéissance ; il n'est peut-être pas inutile de s'en souvenir ici. Les textes de saint Paul sur l'expérience de l'obéissance par le Christ (*Hébr.*, V, 8), sur l'obéissance du Christ, expiation éminente de la désobéissance d'Adam (*Rom.*, V, 19), sur l'obéissance parfaite du Sauveur allant jusqu'à la mort de la Croix (*Phil.*, II, 8), lui sont familiers[2]. Cyrille ne peut donc nier le fait général de l'obéissance du Christ par rapport à son Père ; il en souligne même la valeur et sans nier la conciliation de l'obligation morale et de la liberté du Christ, il s'efforce surtout de montrer le rôle de l'amour et de la dilection dans la soumission, même coûteuse. La souffrance superficielle ne supprime pas la liberté profonde, ce point est hors de doute ; mais

(1) *Sur saint Jean*, 15, 9-10, *P. G. 74*, 373.
(2) *P. G. 76*, 1358 C, 1364, 1365.

vérité non moins certaine, la souffrance acceptée et voulue est une occasion d'un plus grand mérite et une plus grande preuve d'amour.

En affirmant la liberté du Christ dans sa Passion, Cyrille nie fortement qu'il était loisible au Christ d'éviter sa Passion. A propos des paroles de Jésus : « Père, si tu veux, écarte de moi ce calice. Mais que ta volonté s'accomplisse et non la mienne » (Luc, 22, 42), il écrit :

Certes, la passion n'était pas pour lui quelque chose d'involontaire ; mais elle lui était pénible, à cause de l'humiliation et à cause de la ruine de la synagogue juive... Puisqu'il lui était impossible de ne pas subir sa passion (οὐκ ἦν μὴ ὑποστῆναι τὸ πάθος), il la choisit, avec le consentement de Dieu le Père... Bien qu'en effet ce qui arriva ne lui plaisait pas du tout, toutefois il fit que la passion fut pour lui quelque chose de volontaire, à cause du salut universel et de la vie[1].

Le sacrifice du Christ On peut donc dire, en résumé, nous semble-t-il, que pour Cyrille, Dieu le Père n'a pas donné au Christ le précepte strict de mourir, de s'offrir en sacrifice jusqu'à la mort. Toutefois, on ne peut nier que dans le récit du jardin des oliviers, se constate une certaine obligation d'accepter par amour la passion pour le salut universel. Cette offrande spontanée du Fils et à cause de la Rédemption, en quelque sorte obligatoire, entrait pleinement dans les vues du Père : pour le Fils qui connaît et aime tous les désirs du Père, les désirs paternels sont des ordres. Ce n'est plus obéir au sens strict que d'obéir par amour et cependant il n'y a pas d'exigence plus grande que l'amour. Le Père n'a pas exigé le sang de son Fils, mais il a accepté cette vie qui lui était offerte, et qui lui avait été offerte spécialement à la Cène, dans le don global et la consécration comme Hostie du Christ-Prêtre[2].

Le Père a accepté le sacrifice de son Fils. Il faut d'ordinaire un signe montrant que l'offrande a été reçue par Dieu. Ce signe, pour Cyrille se basant sur les textes de l'Ancien Testament[3], c'est le feu tombant du Ciel et le feu représente la divinité[4]. Ajoutons que le sacrifice qui s'est accompli particulièrement pendant les jours de la Passion du Christ se consomme pour ainsi dire dans la Résurrection et l'Ascension et que par conséquent le Sacerdoce du Christ persévère éternellement (*Ps.*, 109). De même que le seizième jour de nisan, on offrait les prémices de la terre, ainsi le Christ, ce jour-là même, a offert dans sa résurrection, à Dieu son Père, les prémices du genre humain[5].

(1) Cf. *Sur saint Luc*, 22, 42, *P. G. 72*, 920-924.
(2) Relire le commentaire cyrillien du chapitre XVII de saint Jean.
(3) *Genèse*, XV, 17, *Jud.*, VI, 19-20. *Paral.*, XXI, 26, *III Reg.*, XVIII, 38.
(4) *Glaphyres sur la Genèse*, l. 3, n° 4, *P. G. 69*, 120.
(5) *De l'adoration en esprit et en vérité*, l. 17 ; *P. G. 68*, 1092-1096 ; *Sur saint Jean*, l. 4, c. 2 ; *P. G. 73*, 568-569 ; *Sur saint Luc*, 22, 14, *P. G. 72*, 905-908 ; *Glaphyres sur les Nombres*, *P. G. 69*, 625.

Éternel sacerdoce du Christ

Et voici maintenant quelques lignes du *De Adoratione* qui, par anticipation, nous expliquent certains mots du neuvième anathématisme, mots d'ailleurs empruntés à saint Paul. Il s'agit de la continuation du Sacerdoce du Christ dans la gloire. Quand le Christ est-il devenu *pontifex confessionis nostrae* : Ἀρχιερέα καὶ ἀπόστολον τῆς ὁμολογίας ἡμῶν[1] ?

Le neuvième chapitre du Lévitique nous raconte comment le huitième jour, Aaron succéda à Moïse et inaugura ses fonctions sacerdotales. Cyrille voit dans ce fait la préfiguration à la fois de la résurrection et du Sacerdoce du Seigneur[2]. Le Seigneur inaugura en quelque manière ou plutôt consomma son sacerdoce à la Résurrection, car Dieu le Père le sanctionna de la même manière qu'il sanctionna le sacerdoce d'Aaron en envoyant le feu du ciel. Après la *mactatio bovis* qui symbolise la Passion du Christ, l'*incensio arietis* qui représente sa résurrection ; après le sacrifice sanglant, l'effusion joyeuse de l'huile[3]. La pérennité du sacrifice du Christ, en d'autres termes la persévérance éternelle de la divine hostie dans le ciel, est une idée sur laquelle Cyrille aime à revenir. On la retrouve par exemple dans les deux écrits adressés aux princesses Arcadie et Marine, aux reines Pulchérie et Eudoxie. Dans le ciel, le Christ est prêtre *hierourgos* et *leiturgos*. Celui qui offre un sacrifice à Dieu (λειτουργῶν) n'a pas la même dignité, ne mérite pas le même honneur que Dieu. Comment peut-il se faire que le Christ, notre pontife, soit assis à la droite de Dieu, siège dans les cieux sur le trône de la majesté divine et soit en même temps « liturge »?... La raison en est que le Christ est assis sur le trône de la divinité, en tant qu'il a une nature divine, et que, d'autre part, il est prêtre et liturge, dans l'économie de la Rédemption, en tant qu'il a une nature humaine[4]. Le prêtre se tient debout quand il sacrifie ; on n'a jamais entendu dire que le prêtre pouvait s'asseoir à côté de Dieu, en l'honneur duquel il offre un sacrifice, et avoir une gloire égale à Dieu. Le Christ est assurément un cas unique ; il est un ἱερουργός d'un genre absolument nouveau ; puisqu'il sacrifie en tant qu'il est homme et qu'il est assis à la droite du Père, en tant qu'il est Dieu[5].

(1) *P. G. 77*, 120-121.
(2) *De l'adoration en esprit et en vérité*, l. 11, *P. G. 68*, 768.
(3) *De l'adoration en esprit et en vérité*, l. 11, passim, spécialement. *P. G. 68*, 656, 757.
(4) *Sur la vraie foi, aux princesses, P. G. 76*, 1312.
(5) *Sur la vraie foi, aux impératrices*, 44, *P. G. 76*, 1397.

Intercession perpétuelle du Christ

De ce sacrifice du Christ éternisé dans le Ciel, mais existant déjà dans la Passion, viennent toutes les grâces de notre sanctification[1]. N'est-ce pas ce que signifiait déjà ce verset du *Lévitique* : « Quiconque en touchera la chair, sera sanctifié » (*Lévitique*, 6, 20).

Et il ne faudrait pas croire qu'après la résurrection, le corps du Christ ne soit plus temple ni autel. Plus que jamais le corps du Christ, dans la gloire divine qui le revêt, est un temple et un autel, temple exempt de corruption, autel d'or : « Il est l'autel, il est l'offrande et il est le prêtre[2] ».

Bien que Cyrille n'admette pas la permanence dans le ciel d'une prière, au sens strict de ce mot, bien que, pour lui, le céleste pontife n'adore pas à proprement parler la majesté divine, toutefois l'intercession perpétuelle du Christ est un dogme incontestable. Le Christ garde les stigmates de sa Passion ; il présente son humanité à Dieu son Père et lui montre ses glorieuses cicatrices, dans un geste d'éternelle interpellation[3].

La Croix et l'Eulogie

Tout ce que nous venons de dire sur le sacrifice du Christ projette une lumière nouvelle sur la doctrine eucharistique de Cyrille, en particulier sur la Cène, la Croix et l'Eulogie mystique célébrée par l'Église[4].

La question de la Présence réelle et des effets de la Communion avait surtout été exposée. L'oblation par nous de la Passion du Seigneur ne devait pas et ne pouvait pas, dans ce présent travail, être passée sous silence ; puisqu'elle est pour Cyrille — on serait tenté de le dire — le centre de la Liturgie comme le centre de sa spiritualité, de son ascétisme et de sa mystique. L'Église offre sur terre le sacrifice céleste ; nous faisons ici-bas l'offrande de la Passion du Seigneur. Les paroles de l'Institution, confirmées par la doctrine de Paul sur les idolothytes et par celle de notre participation à l'autel, exposée dans l'*Epître aux Hébreux*, ne sont pas des textes inconnus pour l'évêque d'Alexandrie. Celui-ci fait même remarquer à propos du lien entre le sacrifice et la Résurrection du Christ que les apôtres n'avaient pas le droit de célébrer l'eulogie mystique pendant les trois jours qui précédèrent la sortie glorieuse du tombeau.

Que la communion à l'eulogie mystique soit en quelque sorte une confession de la résurrection du Christ, ce point apparaîtra en pleine lumière, si l'on examine les paroles qu'il a prononcées lorsqu'il accomplit lui-même le premier ce mystère. Car, selon ce

(1) *Glaphyres sur le Lévitique, P. G. 66,* 549-552.

(2) *De l'adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 596-604 ; 616-625 ; 648 ; 664. *Glaphyres sur la Genèse,* l. 4, c. 4, *P. G. 69,* 189.

(3) *Sur saint Jean,* XX, 27 et *Lettre 41, P. G. 74,* 728-729 et *P. G. 77,* 216.

(4) A ces points de vue, les études de Struckmann et de Mahé avaient besoin d'être complétées.

qui est écrit, après la fraction du pain, il le distribua, en disant : Ceci est mon corps, qui est donné pour vous en rémission des péchés. Faites ceci en mémoire de moi. C'est pourquoi la participation des saints mystères est comme une vraie confession et une commémoraison : le Seigneur est mort et est ressuscité à cause de nous et pour nous ; à cause de cela (de la mort et de la résurrection), nous sommes comblés de la divine bénédiction[1].

Notre participation à l'offrande

Dans son ouvrage *Contre Julien*, Cyrille donne une synthèse de la doctrine du sacrifice ; à qui l'offre-t-on ? Qui est offert ? Comment l'offre-t-on ? Par qui est-il offert ? L'auteur de l'*Adoration en esprit et en vérité* ne pouvait manquer d'insister sur la probité de vie de celui qui offre, sur le fait que le culte doit être sincèrement et intérieurement vécu. Le sacrifice visible est le signe d'un sacrifice invisible[2]. Cela est toujours vrai, mais spécialement lorsque par une commémoraison sacramentelle de la Passion, nous offrons à Dieu l'hostie même de la Passion ; nous devons par notre vie communier personnellement au sacrifice du Christ.

Dans nos sacrifices nous immolons en quelque sorte et nous offrons à Dieu nos âmes comme en image, lorsque nous mourons au monde et à la sagesse de la chair, que nous nous appliquons à mortifier nos vices et que nous nous crucifions avec le Christ afin que, passant à un genre de vie saint et pur, nous vivions selon sa volonté[3].

Dans l'eulogie mystique qui est une commémoraison de la Passion, il doit donc y avoir une participation volontaire et morale à la Passion en même temps qu'une oblation sacramentelle de l'hostie même de la Passion. Ce vocabulaire n'est assurément pas celui de Cyrille, mais il traduit exactement et intégralement, nous semble-t-il, sans rien fausser, ce qui fait le fonds de sa pensée.

En ce qui concerne le rapport de l'eulogie, de l'oblation sacramentelle, à la Passion, Cyrille souligne que la Passion est offerte dans la célébration de l'Eulogie d'une part, et, d'autre part, que la manducation de l'aliment eucharistique est une participation au sacrifice sanglant : il n'y a qu'un seul autel qui est le Christ. Nos sacrifices sont unis à l'unique sacrifice du Christ de la Cène et de la Passion ; de l'hostie de notre autel comme de l'hostie de l'autel du Seigneur dépend le salut de tout le genre humain. Notre hostie est donc bien l'hostie de la Rédemption, l'hostie du sacrifice du Seigneur lui-même, puisque nous constatons qu'il s'agit d'un même autel et d'une même efficacité[4]. Par le même sacrifice, le Christ selon le témoignage de saint Paul a fait mourir le mort et a détruit le péché.

(1) *Sur saint Jean*, l. 12, *P. G. 74*, 725.
(2) *Sur saint Jean*, l. 12, *P. G. 74*, 725.
(3) *De l'Adoration*, 1, 11, *P. G. 68*, 679.
(4) Cf. Commentaire de II Reg., 24. *De l'Adoration*, 3, *P. G. 68*, 285-293.

Agrandissement de l'autel de David Cyrille rappelle à ce propos l'histoire de David et de l'Exterminateur dont il se débarrassa en offrant une hostie, achetée à grand prix, sur un autel de petite dimension, autel que Salomon agrandit dans la suite. Le sens allégorique est celui-ci : non seulement la mort a été vaincue, lorsque le Seigneur a célébré la Cène mais il a voulu quelque chose de plus, Il a voulu que sur l'autel eucharistique soit aussi offert ce même sacrifice offert par le Seigneur, par lequel la mort a été vaincue. De même que le petit autel de David a été agrandi à l'époque de Salomon, ainsi s'est étendue peu à peu dans le genre humain la célébration eucharistique.

Donc, depuis le matin, c'est-à-dire depuis les origines du monde, la mort a dévoré ceux qui étaient sur la terre, jusqu'à l'heure du repas (selon les *LXX*), c'est-à-dire jusqu'au moment où on se met à table. Quand vint en effet pour nous le moment de la sainte table, c'est-à-dire de ce repas mystique dans le Christ, dans lequel nous mangeons ce pain vivifiant descendu du ciel, la mort qui auparavant redoutable et invincible a été détruite (*I Cor.*, XV, 26), Dieu nous étant de nouveau rendu propice..

Donc, le Christ, qui était représenté en la personne de Moïse, nous a délivrés. Car quand il vit que tous les habitants de la terre succombaient sous les coups de la mort, il s'est fait notre avocat auprès de Dieu : en effet, il s'offrit pour nous, spontanément se soumit à la mort et extermina l'exterminateur... Par l'aire, l'espace libre, il faut entendre l'Église... Cette aire spirituelle, c'est-à-dire l'Église, le Christ l'acheta cinquante sicles, ce qui n'est pas un bas prix (il s'est donné en effet en personne pour elle) ; et là, il fixa l'autel. Et de même qu'il est un liturge (ἱερουργός) (car il a été fait prêtre), en tant aussi que victime, il s'offrit (comme dans l'image typique du veau employé au battage du blé...) il a été fait holocauste et hostie pacifique... Lorsqu'on alluma le feu sur l'autel où avait été mis la victime pacifique et l'holocauste, l'affliction fut supprimée. Le Seigneur en effet entendit la prière de la terre et la ruine fut arrêtée. Tandis que le Christ s'offrait pour nous (ἱερατέυσαντος), la mort a été détruite et la destruction supprimée... L'autel de petites dimensions dont il est question qui existait au début et qui a été agrandi ensuite indique le progrès de l'Évangile au cours des siècles, la petitesse des saintes églises au début, puis leur développement ultérieur.

En effet, de jour en jour, les autels se sont agrandis lorsque d'autres églises sont venues s'agréger aux premières et que les peuples sont devenus une immense multitude qui ont été rachetés par le sacrifice accompli dans le Christ, ayant le Christ lui-même pour liturge et victime sainte, pour sacrifice expiatoire d'agréable odeur et pour autel vraiment admirable.

Un texte du Deutéronome XV, 13-14 Dans un autre passage, Cyrille cherchant toujours à référer les sacrifices de l'Ancien Testament au Sacrifice de la nouvelle Alliance et donnant une interprétation dans ce sens aux moindres textes des Livres saints, insinue que ceux qui reçoivent l'Eucharistie participent au sacrifice sanglant du Christ. Voici par exemple comment il explique quelques lignes du *Deutéronome* (ch. XV, 13-14). « Celui que tu renverras libre de chez toi, tu ne le renverras pas à vide ; mais tu ne manqueras pas de lui donner des présents de ton menu bétail, de ton aire, et de ton pressoir. »

Vois comme la force du mystère du Christ apparaît merveilleusement dans ces paroles ; car nous avons été rachetés et ce Sauveur de tous nous a libérés gracieusement... Et comme il nous rendait ainsi libres, c'est-à-dire libérés de nos péchés et nous conférait la grâce de l'adoption, il fit plus et se donna lui-même comme en viatique, étant à cause de nous conduit comme une hostie immaculée et comme une brebis que l'on mène à l'abattoir et nous accordant le bienfait d'être participant de l'eulogie mystique, c'est-à-dire de sa sainte chair et de son sang. Voilà, je pense, ce que signifie ce viatique, composé de brebis, de blé et de vin qui fut accordé à ceux qui, à la septième époque, entendez, le jour du sabbat spirituel, sont appelés à la liberté par la libéralité divine[1].

Expliquant ce passage scripturaire sur le viatique, sur les provisions de bouche emportés par les voyageurs, Cyrille nous avertit que la manducation eucharistique est une participation au corps du Christ qui a été immolé ; c'est aussi, comme nous l'avons vu, *une participation à l'hostie céleste*. On pourrait sur ce dernier point soulever, il est vrai, une difficulté et se demander si la vertu vivifiante de l'Eucharistie ne vient pas purement et simplement de l'union hypostatique de la chair au Verbe? Il n'y a donc pas lieu de parler d'hostie céleste. Cyrille lui-même n'a-t-il pas, dans son onzième anathématisme, sanctionné cette doctrine en parlant de la chair vivifiante, doctrine confirmée au cinquième concile œcuménique par l'Église universelle (canon 13)? Mais cette objection disparaît vite, à la réflexion. Car tout d'abord, Cyrille n'oppose pas l'incarnation à la glorification céleste, mais il réfutait simplement l'hérésie nestorienne, consistant à enseigner une union purement morale entre la divinité et la chair du Christ ; autrement dit, pour Cyrille, le Verbe ne nous vivifie pas, dans l'Eucharistie, par une chair qui n'est pas sienne mais bien par une chair qui est bien à lui. En second lieu, cette union, dans l'unité de personne, de la vie incréée à l'humanité assumée, n'a obtenu en fin de compte la plénitude de ses effets et n'a produit la totalité de ses fruits que dans la résurrection. Dans l'ordre de la causalité efficiente, la résurrection a été un effet de l'incarnation ; Cyrille ne se lasse pas de répéter que le Verbe a ressuscité l'humanité assumée par la divinité. On peut même dire que l'Incarnation n'a été complète que par la Résurrection ; le Christ n'est devenu hostie, pain de vie, chair d'un sacrifice accepté par Dieu qu'après être mort pour la vie du monde et ressuscité. Saint Paul nous parle de cette entrée dans la gloire de l'Humanité et de cette prise de possession par elle des privilèges de la divinité dont elle n'avait pas jusque-là pleinement profité. « Dieu l'a accomplie (cette promesse) pour nous, leurs enfants, en ressuscitant Jésus selon ce qui

(1) *De l'Adoration*, l. 7, *P. G. 68*, 501.

est écrit dans le psaume deuxième : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui »[1].

Rôle de la résurrection

Dans son *Commentaire sur saint Luc*[2], Cyrille attribue notre vivification à la chair du Verbe de Dieu qui nous est unie par l'Eucharistie ; et se demandant comment a été donné à cette chair ce pouvoir vivifiant, il répond : par la résurrection.

Nous recevons en nous le Verbe de Dieu le Père qui s'est fait homme à cause de nous, Verbe qui est vie et qui vivifie. Essayons maintenant de voir le comment de ce mystère. Il fallait que la chair mortelle participât à la vertu vivifiante de Dieu. Le Verbe, fils unique, est la vertu vivifiante de Dieu le Père. Le Père nous l'a envoyé pour qu'Il devienne notre Sauveur et notre Rédempteur ; il s'est fait chair : ... engendré selon la chair d'une femme et prenant son corps d'elle, pour s'unir à nous d'une manière inséparable et nous rendre (ἀποφήνη) victorieux de la mort et de la corruption. Car il revêtit notre chair pour que la ressuscitant des morts, il ouvrit ensuite, à cette chair tombée dans la mort, la voie du retour à l'immortalité comme le dit saint Paul : *Quandoquidem per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum : nam sicut in Adamo omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.* Après donc que le Verbe (qui est Dieu et vie) se fut uni une chair mortelle, il chassa d'elle la corruption et la rendit vivifiante (ἀποφῆνε).

Notre participation à l'immortalité

Même enseignement dans un passage de son écrit *Sur la vraie foi*, adressé aux princesses[3].

Les morts sont changés et ce qui est corruptible revêt l'incorruption, lorsque le Christ s'est fait semblable à nous, et a changé la mortalité en immortalité et la corruption en incorruptibilité, et d'abord en lui-même : ainsi, en effet, est-il devenu pour nous le chemin de la vie.

Le Christ a donc rendu vivifiante sa chair par la résurrection. Cyrille ne sépare d'ailleurs pas l'ascension de la résurrection ; il ne faut pas l'accuser pour autant d'être illogique ; car la résurrection et l'ascension sont la consommation du sacrifice, *per modum unius*. A propos du verset : *Hoc vos scandalizat? Si ergo videritis filium hominis ascendentem ubi erat prius* ?

(1) *Act.*, XIII, 33. Cf. aussi *Rom.*, I, 3, où il est parlé de cet établissement du Fils de Dieu dans la puissance de la majesté et de la gloire dont font mention Mt., XXIV, 30 et Luc, XXI, 29.

(2) *Sur saint Luc*, XXII, 19, *P. G. 72*, 908-909. La chair du Christ, comme on l'a vu plus haut, avait un pouvoir vivifiant, en droit, dès avant la Résurrection, mais en fait ce pouvoir n'était pas exercé d'une manière visible ; il était retenu, pour ainsi dire, et n'apparaissait que dans certaines circonstances miraculeuses. Voir p. 160, ce que nous avons dit de la Résurrection du Christ à propos de sa science humaine.

(3) *P. G. 76*, 1281-1284. Cf. *P. G. 76*, 1273. J'ai déjà fait remarquer plus haut, p. 160, note 3, à propos de la science humaine du Christ que le mot ἀποφαίνω a parfois un double sens : « manifester » et « rendre effectivement », V. G. dans *P. G. 76*, 203 C et 220 A.

Si ma chair s'élève au-dessus de la nature, qui pourra l'empêcher d'être vivifiante ? Car qui se montre (ἀποδείξας) céleste, rendra (ἀποτελήσει) aussi vivifiant ce qui est de la terre, bien que ce qui est de la terre soit de sa nature soumis à la loi de corruption[1].

Dans ce même *Commentaire sur saint Jean*, quelques pages avant[2], Cyrille enseignait que l'immortalité du Sauveur était la cause de notre vivification ; il montre comment sur terre, par le contact de sa chair, le Christ a rappelé certains morts à la vie ; de la chair du Christ, maintenant immortelle, nous vient le bienfait de la vie, par laquelle et dans laquelle nous ne connaîtrons plus de corruption éternelle.

Si, par le simple contact de sa sainte chair ce qui est corrompu est vivifié, comment cette eulogie vivifiante ne serait-elle pas beaucoup plus efficace quand elle devient notre aliment même ? Elle transformera complètement ceux qui y participent en son bien propre, c'est-à-dire en l'immortalité.

S'il est une idée chère à Cyrille, c'est que dans l'eulogie nous recevons le don de l'immortalité et ce don nous vient par la résurrection du Christ. Nous participons par anticipation à la résurrection, Car l'eulogie — notre docteur ne se lasse pas de le répéter — nous rend présente aussi bien la résurrection du Christ que sa mort et sa passion.

La participation à l'eulogie mystique contient l'annonce de la mort et de la résurrection du Christ[3]. En annonçant, comme je l'ai dit, sa mort et assurément aussi sa résurrection, nous accomplissons un mystère vénérable[4].

* * *

Les textes que nous venons d'analyser concernent surtout les bienfaits personnels de l'Eucharistie ; dans la quatrième partie de ce présent ouvrage dont l'objet est l'Église, corps du Christ et temple du Saint-Esprit, seront mieux mis en lumière les effets de l'Eucharistie au point de vue social[5] et apparaîtra aussi nettement comment l'eulogie mystique, qui amène à sa perfection la vie chrétienne, est le sacrifice de l'Église, de l'Humanité prédestinée, en même temps que celui du Christ.

(1) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 601.
(2) *Sur saint Jean*, VI, 54, *P. G. 73*, 577-580.
(3) *Glaphyres sur le Lévitique, P. G. 69*, 576.
(4) *Glaphyres sur le Deutéronome, P. G. 69*, 649. Cf. sur cette commémoraison de la passion et cette confession de la résurrection : *Sur saint Jean*, l. 12, *P. G. 74*, 725. Sur notre incorporation mystique au corps glorieux du Christ, *Sur saint Jean*, VI, 55, *P. G. 73*, 581. Sur l'interprétation du texte de *Job*, 39, 30, *Ubicumque erit corpus, ibi congregabuntur aquilae. Sur saint Luc*, 17, 37, *P. G. 72*, 848. Sur le baptême, symbole de la mort et de la résurrection du Christ, *Glaphyres sur l'Exode*, l. 2, *P. G. 69*, 441.
(5) *P. G. 74*, 556 A sq. ; 557 C ; 560 B ; *P. G. 76*, 193 C, D.

L'Eulogie mystique est le sacrifice de l'Église ; elle n'est pas seulement ce renouvellement, cette réédition du drame du Calvaire ; elle est quelque chose de plus. L'Église tout entière comprenant les prêtres et le peuple fidèle, rendue consciente du trésor incroyable qu'elle possède, forte des pouvoirs qui lui ont été conférés, fait monter vers le Ciel son hommage. Elle offre le Christ ; elle s'offre avec le Christ.

Depuis Cyrille, la théologie a perfectionné sa langue et sa terminologie. Mais il n'en reste pas moins que l'évêque d'Alexandrie, avec des expressions différentes des nôtres, donne sur la Présence réelle, sur la Communion, sur la Messe un enseignement semblable à celui de notre époque. En le traduisant en langage moderne, il faudrait dire que la Messe n'est pas seulement symbole du sacrifice de la Croix, mais qu'elle en est le symbole efficace en tant qu'elle en applique les fruits. Il faudrait dire que l'Eucharistie-Sacrifice ne peut bien se comprendre qu'en recourant à l'idée de sacrement et que l'on ne comprend bien l'Eucharistie-Sacrement que par référence au sacrifice. La consécration, la sanctification des oblats est identiquement l'acte sacrificatoire. Ce que nous recevons dans le sacrement, c'est donc la victime du sacrifice immolée et agréée par Dieu, Jésus-Christ mort et ressuscité. La communion est communion à la victime ; elle est le moyen par excellence par lequel les fruits du sacrifice sont appliqués à l'humanité. La raison d'être de l'eulogie, c'est d'unir l'humanité au sacrifice du Christ. L'eulogie est donc, en même temps que le sacrement de la Croix, de la mort et de la Résurrection du Christ, le sacrement du sacrifice spirituel que l'humanité doit faire d'elle-même avec le Christ, le Sacrifice de l'Église[1].

La relation qui existe entre le corps sacramentel du Seigneur et le corps ecclésiastique n'a pas échappé à l'attention de notre docteur non moins que le symbolisme du pain[2].

Le sacrifice et l'Église

Pour lui, les mystères divins ne peuvent, en vérité, se trouver *extra Ecclesiam* sans une certaine connexion avec l'Église ; dans leur perfection, ils ne se célèbrent que dans l'Église : le sacrement symbolise l'unité ecclésiastique. On peut se demander si, après avoir lu des textes comme celui que nous allons citer, les mystères divins auraient une véritable valeur et une signification vraiment efficace, s'ils étaient célébrés dans des conditions de totale séparation d'avec l'Église.

(1) Sur la nécessité de communier souvent, *P. G. 73*, 721, 565, 577, 581 ; Sur la nécessité de l'Eucharistie en général : *P. G. 74*, 341-344 ; 564 ; *P. G. 68*, 1076.

(2) Sur le symbolisme du pain, cf. *IVe partie, l'Église Corps du Christ et temple du saint Esprit*. Ch. 1er. *L'Église, organisme vivant*, p. 306 à p. 312.

Il n'y a qu'une seule Église et qu'un seul ministère du Christ ; le sacrifice n'est pas légitime, bien plus, il faut le rejeter et il ne peut absolument pas plaire à Dieu s'il n'est accompli dans l'Église. La Loi le montre clairement en nous apprenant que l'on ne sacrifiait point en dehors du saint tabernacle[1].

Sacrifice et Trinité Cette Église est celle du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Dans un texte précieux où Cyrille fait allusion aux paroles de bénédiction et de consécration, nous nous rendons compte qu'une prière de louange était adressée à toute la Trinité au moment où les fidèles s'approchaient des saintes tables pour y participer au repas mystique. Il fallait une prière ; car comment sans prière, cet acte aurait-il eu une valeur religieuse et surtout eucharistique ? Aussi Luc (Ch. 22, v. 19) nous dit-il, qu'ayant pris le pain, le Christ le rompit en rendant grâces et il le donna en disant : ceci est mon corps.

Il rendit grâces, c'est-à-dire qu'il s'adressa à Dieu le Père sous la forme d'une prière (ἐν σχήματι προσευχῆς), montrant que le Père s'associait à ce qu'il faisait et approuvait l'eulogie vivifiante qui allait nous être donnée. Toute grâce en effet et tout don parfait vient à nous du Père par le Fils dans le Saint-Esprit. Bien plus cette action nous fournissait la forme-type de cette prière que nous devions prononcer (τῆς ὀφειλούσης προσανατείνεσθαι λιτῆς) chaque fois que nous aurions à offrir la grâce du don mystique et vivifiant; en fait, c'est ce que nous avons coutume d'accomplir ; car c'est après l'action de grâces, et en louant en même temps Dieu le Père avec le Fils et avec le Saint-Esprit, que nous nous rendons aux saintes tables[2].

Ce passage sur l'Eucharistie où l'on trouve une invocation à la Trinité et où est fait mention explicite du Saint-Esprit, nous introduira à la troisième partie de notre travail consacrée à la Pneumatologie de Cyrille. Nous passerons ainsi, sans hiatus, d'une partie à l'autre car pour se rendre parfaitement compte du rôle du Christ dans la vie spirituelle du chrétien, on ne peut esquiver l'étude des rapports du Christ et de l'Esprit. Le Saint-Esprit est à l'origine au terme et au centre même de la Vie du Christ. Si la Vierge Marie a enfanté le Christ, c'est par l'opération du Saint-Esprit ; pendant toute son existence, le Christ a été inspiré et mû par le Saint-Esprit ; sa glorification enfin ne s'accomplit pas sans le secours du Saint-Esprit et, comme on le constate déjà dans la théologie de saint Paul, nous verrons que pour Cyrille tout ce qui concerne l'activité bienfaisante du Christ glorieux s'identifie pour ainsi dire avec l'activité du Saint-Esprit lui-même, dans les âmes et dans l'Église. L'étude de la Pneumatologie s'impose donc à nous inéluctablement.

Des pages qui précèdent, nous retiendrons en résumé que, pour Cyrille, toute notre religion, toute notre piété pour être authentique et mériter

(1) *De l'adoration en esprit et en vérité*, l. 13, *P. G. 68*, 880.
(2) *P. G. 72*, 908. Cf. *Sur saint Matthieu*, XXVI, 27, *P. G. 72*, 452.

ce nom doit passer par le Christ. Dans sa religion, la seule qui soit vraie et qui puisse plaire à Dieu, le Christ ne tient pas un rôle accessoire, une place secondaire. Il y est tout puisqu'Il est la Voie, la Vérité et la Vie comme Lui-même nous l'a affirmé ; Il est Docteur et Prophète éclairant nos intelligences, Roi gouvernant nos volontés, Prêtre et Victime nous communiquant la vie immortelle. « Nul ne vient au Père que par moi » (Jean, 14, 6). « Il n'y a sous le ciel aucun autre nom qui ait été proposé aux hommes, dira saint Pierre et par qui on puisse avoir le salut » (*Act.*, 4, 12)[1]. Entre Dieu et nous, le Verbe Incarné, l'Homme-Dieu est le Médiateur unique, le médiateur nécessaire « Celui qui n'amasse pas avec lui, gaspille ou dissipe » (Luc, 11, 23). Celui qui prétendrait se passer de lui pour louer Dieu, ou pour monter vers Dieu ferait fausse route et ne parviendrait jamais jusqu'au Père. Et c'est pourquoi toute gloire, toute louange rendue au Père dans le Saint-Esprit ne peut l'être que par le Christ, avec Lui et en Lui.

(1) *P. G. 68,* 268 A, B.

TROISIÈME PARTIE

LE SAINT-ESPRIT DANS LA VIE CHRÉTIENNE

PNEUMATOLOGIE ET MARIOLOGIE

CHAPITRE PREMIER

PNEUMATOLOGIE

Ecrits sur le Saint-Esprit

Le Symbole de Nicée, après les articles sur la foi en Dieu le Père, et en Jésus-Christ, son Fils unique, comporte un article sur le Saint-Esprit. Se conformant au plan du Credo, le présent ouvrage, dans sa troisième partie, correspondra, dans une certaine mesure, à la troisième partie du symbole : Πιστεύομεν... καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα[1].

L'étude de l'activité du Saint-Esprit dans l'âme des fidèles suppose une vue d'ensemble de la Pneumatologie cyrillienne et demande tout d'abord que le lecteur sache dans quels écrits se trouve exposé, d'une manière synthétique ou sporadique, l'enseignement du docteur alexandrin sur ce point.

Dans le *Commentaire de saint Jean*[2], Cyrille enseigne que le Fils, Dieu de Dieu, image parfaite du Père, ne reçoit pas le Saint-Esprit par simple participation. Tandis que dans le livre XI du même commentaire, Cyrille s'attarde à démontrer la divinité du Saint-Esprit, sa consubstantialité au Père et au Fils, son immanence dans le Père et le Fils[3], il consacre presque tout le livre V à traiter de l'inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes[4].

Après 428, au cours de la controverse nestorienne, Cyrille a bien souvent l'occasion de revenir sur la Pneumatologie. C'est ainsi que dans le *neuvième anathématisme*, il fait remarquer que la gloire dont le Christ est doté par le Saint-Esprit, n'est pas une gloire étrangère, car le Saint-Esprit est son

(1) Cf. Coll. *Atheniensis*, n° 74. A. C. O., I, 1, 7, p. 89, I, 3-13.
(2) L. II, *P. G. 73*, 189-397 ; Pusey, t. I, p. 167-362.
(3) L. XI, *P. G. 73*, 446-608 ; Pusey, t. I, p. 645.
(4) *Sur saint Jean*, L. V, *P. G. 73*, 704-892.

propre esprit ; il revient sur ce sujet et s'explique dans les défenses et commentaires de cet anathématisme[1].

Cyrille ne parle guère qu'en passant du Saint-Esprit dans ses homélies et dans sa correspondance. C'est surtout dans le *Trésor* et dans l'ouvrage *De la Trinité consubstantielle* que nous trouvons, développée avec ampleur, la doctrine pneumatologique. Deux chapitres du *Trésor*, les chapitres 33 et 34, sont spécialement consacrés au Saint-Esprit : toute la démonstration va à prouver que le Saint-Esprit est Dieu et de même nature que le Fils[2]. Dans l'ouvrage *De la Trinité consubstantielle*, adressé comme le *Trésor* à un ami de Cyrille nommé Némésinos, le dernier dialogue a pour but de prouver la divinité du Saint-Esprit[3].

Divinité du Saint-Esprit Lecteur fervent des Saintes Écritures et spécialement de saint Paul et de saint Jean, Cyrille n'a point de peine à prouver la divinité du Saint-Esprit à ceux qui seraient tentés de la nier. Que le Saint-Esprit soit Dieu par nature, l'Écriture, nous dit-il, le déclare formellement[4]. Le Saint-Esprit est consubstantiel et égal au Père et au Fils[5], mais il a une hypostase distincte de celle du Père et du Fils[6], tout en étant dans le Père et dans le Fils par identité de nature[7].

Entre autres textes dont se sert saint Cyrille pour prouver la divinité du Saint-Esprit, il faut citer *II Cor.*, III, 17 : ὁ δὲ Κύριος τὸ πνεῦμα ἐστιν. Comme les interprétations de ce passage sont très diverses[8], il peut être intéressant pour nous de noter celle de l'évêque d'Alexandrie.

(1) *Anathématisme* 9, *P. G. 77*, 120-121 ; *Apologie contre les Orientaux, P. G. 76*, 316-386 et Pusey, p. 260-382 ; *Apologie contre Théodoret, P. G. 76*, 385-452 ou Pusey, p. 382-498 ; *Explication des 12 chapitres, P. G. 76*, 293-312, et Pusey, p. 240-260 ; *Apologie à Théodose, P. G. 76*, 453-488, et Pusey, p. 425-456 ; *Contre ceux qui ne veulent pas reconnaître que la Sainte Vierge est mère de Dieu, P. G. 76*, 259-292 ; *Le Christ est un, P. G. 75*, 1252-1262, et Pusey, p. 394-425.

(2) *Trésor, P. G. 75*, 575-617.

(3) *P. G. 74*, 1120. Je rappelle pour mémoire que ce traité a été composé après le *Trésor*, mais avant 426, donc du vivant d'Atticus de Constantinople. Il en est fait mention dans la *P. G. 75*, 657 et aussi dans la première lettre à Nestorius (*Ep. II, P. G. 77*, 41). Lequien, dans ses *Dissertationes* (*P. G. 94*, 199-200) s'est trompé en plaçant la composition du *Trésor* et du *De Trinitate*, après 433. Cf. Ehrhard, *Theol. Quartalschrift*, 1888, p. 185, note 2.

(4) *P. G. 75*, 573, 1080 ; *Trésor*, ass. 33, 34, *P. G. 75*, 565 ; *Dialogue sur la Trinité*, VII, *P. G. 75*, 1076 sq.

(5) *Lettre 55, P. G. 77*, 316 ; cf. *P. G. 74*, 261, 449.

(6) *Sur saint Jean*, XVI, 14, *P. G. 74*, 449 ; Pusey, t. II, p. 635 ; *P. G. 77*, 117.

(7) *Sur saint Jean*, XIV, 11, *P. G. 74*, 216 ; Pusey, t. II, p. 431 sq.

(8) Sur ce texte, Cfr. Holzmeister, *Dominus autem Spiritus est*, Innsbruck, 1908. P. Prat, *Théol. de saint Paul*, II, p. 221-226.

Trois interprétations principales se rencontrent. Quelle sera celle de Cyrille? La première interprétation rapporte Κύριος à Dieu le Père, et traduit : « le Seigneur est l'Esprit », au même sens où on lit chez JEAN, IV, 24 : « Dieu est esprit »[1]; la deuxième interprétation rapporte Κύριος au Christ[2]. Enfin la troisième l'entend du Saint-Esprit, et traduit : « Le Seigneur (dont il s'agit dans ce passage de l'Exode) est le Saint-Esprit ». Cette troisième interprétation est très fréquente chez les Pères Grecs, qui, contre les pneumatomaques, prouvent par ce passage la divinité du Saint-Esprit[3]. Elle a été adoptée par l'auteur du *Trésor de la sainte et consubstantielle Trinité*[4].

Ajoutons que le Saint-Esprit est l'image, l'énergie, la puissance, la qualité, ποιότης, du Fils[5]. Complément de la Trinité[6], fruit de l'essence divine[7], il procède[8], d'une part substantiellement de l'essence divine[9] ; mais il procède aussi d'autre part du Fils, de la nature du Fils ; il est le propre esprit du Fils[10]. En définitive, il procède du Père par le Fils[11], et comme il procède du Père et du Fils, il est envoyé par le Père et par le Fils, et c'est ainsi qu'après l'Incarnation du Fils et l'envoi de l'Esprit, cet Esprit viendra habiter dans l'Église et dans l'âme des fidèles.

(1) HILAIRE, *De Trinitate*, II, 32, *P. L. 10*, 72 ; RABAN MAUR, *P. L. 112*, 177 ; CAJÉTAN, in h. l. — Parmi les théologiens modernes : FRANZELIN, *De Deo uno*[2], p. 380 ; JUNGMANN, *De Deo uno*[4], p. 78 ; Chr. PESCH, *De Deo uno*, p. 68.

(2) ORIGÈNE, *In Exod. hom.*, XII, 4 ; *P. G. 12*, 385 ; *In Thren*, IV, 20, 116 (G. C. S., p. 276) ; *In Luc. hom.*, 26, *P. G. 13*, 1868 ; DIDYME, *De Trinit.*, III, 23, *P. G. 39*, 589 ; *De Spir. S.*, 54, 58, *P. G. 39*, 1079, 1081 ; MARIUS VICTORINUS, *Advers. Arian.*, III, 15, *P. L.* VIII, 1110 ; AMBROISE, *De fide*, 1, 87, *Pl L.* 16, 549, JÉROME, *In Is.*, XI, 1, *P. L. 24*, 144.

(3) ATHANASE, *Ad Serap.*, I, 6, *P. G. 26*, 545 ; BASILE, *De Spir. S.*, 21, *P. G. 32*, 164 ; Ps. BASILE, *C. Eunomium*, V, 1-2, *P. G. 29*, 725, 741 ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contra Eunomium*, 7, *P. G. 45*, 744 ; *De Spiritu Sancto*, *P. G. 46*, 697 ; DIDYME, *De Trinitate*, III, 23, *P. G. 39*, 928 ; ÉPIPHANE, *Adversus Hœres.*, 74, 13, *P. G. 42*, 500 ; CHRYSOST. *In h. l.*, *P. G. 61*, 448 ; THÉODORET, In h. l., *P. G. 82*, 397 ; parmi les Pères latins, on pourrait citer Ambroise et Augustin.

(4) *Trésor*, 35, *P. G. 75*, 653.

(5) *P. G. 75*, 572, 588, 604 ; *P. G. 74*, 292, 541.

(6) συμπλήρωμα. *Trésor*, ass. 34. *P. G. 75*, 508 B.

(7) *P. G. 75*, 617.

(8) προχεῖται, ἐκπορεύεται. *Lettre 55*, *P. G. 77*, 316 ; cf. *P. G. 75*, 585 ; *P. G. 73*, 244.

(9) *P. G. 75*, 1117.

(10) *P. G. 74*, 301, 444, 608 ; *P. G. 75*, 600, 608, 1120, 1093.

(11) *P. G. 74*, 449, 709.

Procession du Saint-Esprit Fidèle à la conception athanasienne, Cyrille considère le Saint-Esprit comme le terme de la Trinité, et le Fils comme intermédiaire entre le Père et le Saint-Esprit[1]. Bien que parfois, il fasse usage de l'expression ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ[2], il semble préférer la formule ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ.

Rappelons que l'on a prétendu trouver des fluctuations dans la pensée cyrillienne sur ce point. A y regarder de près, il ne semble pas que la pensée de Cyrille ait varié, au sujet de la seconde procession. Dans son neuvième anathématisme, après avoir écrit que le Saint-Esprit procédait du Fils, le patriarche d'Alexandrie aurait cessé d'enseigner qu'il « procédait du Fils ou par le Fils, pour l'appeler simplement le propre Esprit du Fils, comme lui étant consubstantiel ». Théodoret se vante à ce propos d'avoir, par ses attaques, débouté Cyrille de sa position[3]. Mais les diverses défenses que Cyrille a faites de ses anathématismes et les écrits postérieurs à la paix de 433 montrent que la doctrine cyrillienne en cette matière n'a pas subi de modification[4].

On se souvient de l'origine du débat. Pour combattre Nestorius qui attribuait les miracles du Christ à une grâce extrinsèque, Cyrille fut conduit à affirmer explicitement la deuxième procession. Dans le neuvième anathématisme, Cyrille soutient que le Sauveur opérait par le Saint-Esprit parce que celui-ci était son propre esprit. Il commenta ces deux mots dans l'explication qu'il donna des douze anathématismes :

> Le Christ possédait le Saint-Esprit, comme lui étant propre, comme venant de Lui, comme Lui appartenant naturellement et substantiellement ; et c'est ainsi qu'il opérait des miracles.

Jean d'Antioche, pour parer le coup dont était menacé son ami Nestorius, mobilisa deux de ses suffragants, l'évêque de Samosate et l'évêque de Cyr. Dans l'écrit que composa alors le docte Théodoret, toutes les phrases de Cyrille sont passées au crible, tous ses termes sont épluchés. Voici ce que nous lisons à propos de la dernière phrase du neuvième anathématisme :

> S'il dit que l'Esprit est propre du Fils, en tant qu'il est consubstantiel et qu'il procède du Père, nous le confessons avec lui, et nous tenons cette phrase pour orthodoxe. Mais s'il prétend qu'il en est ainsi, parce que l'Esprit tient son existence ou du Fils ou par le Fils, nous rejetons cette phrase comme blasphématoire et comme impie.

(1) *P. G. 75*, 576 sq.
(2) *P. G. 74*, 585 ; *P. G. 76*, 1408.
(3) *P. G. 83*, 1417 ; *Apologie contre Théodoret, P. G. 76*, 432 ; *P. G. 76*, 432 ; *Lettre à Jean d'Antioche, P. G. 83*, 1484-1485 ; *P. G. 83*, 1484.
(4) *Apologie contre Théodoret, P. G. 76*, 433 ; *Explication des 12 chapitres, P. G. 76* 308, 309 ; *Apologie des 12 chapitres contre les Orientaux, P. G. 77*, 356-368.

Au fond, Théodoret et Cyrille ne nient ni l'un ni l'autre la procession par le Fils. La pensée de l'évêque de Cyr apparaît nettement, dans sa correspondance avec Jean d'Antioche. Il s'y plaint de voir reparaître, dans les anathématismes, l'hérésie depuis longtemps éteinte d'Apollinaire. De plus, Théodoret semble croire que pour Cyrille, le Saint-Esprit n'est qu'une créature du Fils. Dans sa réfutation, l'évêque d'Alexandrie ne prit pas la peine de relever cette insinuation de l'évêque de Cyr. Quelques siècles plus tard, les partisans de Photius argueront de ce silence pour conclure que Cyrille s'était rétracté sur ce point de doctrine. Nous ne serons pas si sévères, car pour expliquer ce silence de Cyrille, il n'est pas besoin de recourir à cette conjecture qui cadre d'ailleurs bien mal avec les explications que le docteur alexandrin publia dans la suite. L'explication la plus obvie n'est-elle pas de dire que l'évêque d'Alexandrie ne voulait pas laisser égarer la discussion loin de l'erreur nestorienne qui le préoccupait avant tout? C'est pourquoi je suis assez incliné à penser que Cyrille, écartant toute question de mots inopportune, se contenta de défendre son anathématisme en se plaçant au seul point de vue qui touchait à la querelle nestorienne[1].

Il n'est pas inutile de remarquer que Cyrille d'Alexandrie a été considéré comme l'un des défenseurs les plus autorisés du *Filioque* au début du v[e] siècle. Les polémistes catholiques, tels que Vekkos et Allatius qui se sont efforcés de réfuter les théories de Photius, citent fréquemment Cyrille et lui empruntent un certain nombre de textes favorables à la thèse romaine.

Le Nestorianisme, nous l'avons déjà dit, faisait du Christ un homme sanctifié par la descente du Saint-Esprit, et par l'effusion de la grâce du Saint-Esprit dans son âme. Pour réfuter Nestorius, Cyrille s'efforce de mettre en lumière les relations qui existent entre Fils et le Saint-Esprit, en développant la théologie de ses devanciers du iv[e] siècle, en particulier celle de saint Athanase et de saint Basile. Il aboutit à cette conclusion

(1) On confronte souvent la théologie de Cyrille avec celle de Théodoret. Comme initiation à la théologie de Théodoret, j'ai déjà signalé en passant les articles de Marcel Richard, *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret*, dans *Revue des Sciences philos. et théol.*, 1936 ; *L'activité littéraire de Théodoret avant le Concile d'Éphèse*, dans *Revue des Sc. philos. et théol.*, 1935 ; *Fragments de Théodoret contenus dans la chaîne de Nicétas sur saint Luc*, dans *Revue biblique*, janvier 1934 ; *Un écrit de Théodoret sur l'Unité du Christ après l'Incarnation*, dans *Revue des Sc. ecclésiastiques*, janvier 1934. Pour cette dispute entre Cyrille et Théodoret, cf. Hugues Etherianus, *De haeresibus graecorum* I, 2, *P. G. 202*, 236 ; Bessarion, *Declaratio aliquorum quae in oratione dogmata pro unione continentur*, *P. G.* 161, 611-614 ; Garnier, *De fide Theodoreti*, *P. G.* 84, 395-401 ; Allatius, *Vindiciae synodi Ephesinae*, p. 31-51.

que le Saint-Esprit procède du Fils, quant à son origine en même temps que du Père.

a) Cyrille affirme d'abord maintes fois que le Saint-Esprit est le propre du Fils : ἴδιον τοῦ Υἱοῦ.

Le Saint-Esprit est la puissance du Fils[1].

Possédant le Saint-Esprit non par participation, mais comme son bien propre, le Christ projette l'Esprit de sa propre plénitude comme le Père lui-même et le donne sans mesure à ceux qui sont dignes de le recevoir[2]. Il le donne non pas avec mesure, ἐκ μέτρου, mais sans mesure, parce qu'il le donne ἐξ ἰδίου πληρώματος[3]. Partout dans son évangile, saint Jean atteste que l'Esprit est le propre du Fils et qu'il jaillit du Fils quant à sa nature : impossible de concevoir le Logos sans son propre esprit[4]. En parlant de l'Esprit, Jésus l'appelle sien[5]. Le Saint-Esprit est l'Esprit propre du Fils, et comme tel il est en lui, et provient de lui[6]. S'il est donc l'Esprit propre du Fils, c'est au Fils à exercer son influence sur lui, et cette influence ne peut s'exercer s'il ne dérive pas du Fils.

b) Dans une de ses lettres à Nestorius, Cyrille affirme que le Saint-Esprit n'est pas étranger au Fils, ou plutôt à la nature du Fils.

Bien que le Saint-Esprit soit dans sa propre hypostase, en tant qu'il est Esprit, et qu'il n'est pas le Fils, cependant, il n'est pas étranger au Fils. Car il s'appelle l'Esprit de vérité. Or le Christ est la vérité. Il est épanché donc par le Christ aussi bien que par le Père. Et, puisqu'il est l'Esprit de celui qui est la vertu et la sagesse du Père, c'est-à-dire du Fils, l'Esprit lui-même est la sagesse et la vertu[7].

Au lieu d'ἐκπορεύεται, je le répète, Cyrille fait usage du verbe προχεῖται pour désigner l'origine du Saint-Esprit de la part du Père et du Fils, mais il prend le soin de nous avertir que ce verbe a le même sens que le verbe ἐκπορεύεσθαι[8]. Si donc le verbe προχεῖται par rapport au Père signifie que le Père est le principe d'une génération ou d'une procession divine, le même verbe par rapport au Fils ne peut pas ne pas avoir la même signification. Dans le langage théologique de notre docteur, dire du Saint-Esprit : προχεῖται παρὰ τοῦ Υἱοῦ, c'est équivalemment déclarer que le Saint-Esprit procède du Fils.

(1) *Contre Nestorius*, IV, 1, *P. G. 76*, 176.
(2) *Contre Nestorius*, *P. G. 76*, 173.
(3) *Sur saint Jean*, *P. G. 73*, 280.
(4) *Sur saint Jean*, II, *P. G. 73*, 209.
(5) *Sur saint Jean* X, *P. G. 73*, 421.
(6) *Sur Joël*, II, 35, *P. G. 71*, 377.
(7) *Lettre de Cyrille à Nestorius* (XIII), *P. G. 77*, 117.
(8) *Lettre 55*, *P. G. 77*, 316 D, 317 A.

c) Nous avons déjà eu l'occasion de faire remarquer que Cyrille emploie l'ancienne formule grecque qui fait du Fils l'intermédiaire entre le Père et le Saint-Esprit quant aux opérations divines. Il reproche à Nestorius de séparer en Dieu les opérations des trois personnes.

Tout a été fait par le Père au moyen du Fils dans l'Esprit[1].

Toutes choses proviennent du Père par le Fils dans l'Esprit[2]. L'Esprit n'est pas une créature, lui en qui Dieu opère tout par le Fils[3]. N'est-il donc pas logique de conclure que, pour Cyrille, si le Saint-Esprit dépend du Fils quant aux opérations divines, il en dépend aussi quant à son origine.

d) De la notion d'image, si importante dans la théologie cyrillienne, on peut aussi conclure que notre théologien devait nécessairement admettre la procession du Saint-Esprit, *a Filio*. Cyrille désigne le Saint-Esprit comme l'image du Fils, en tant qu'il est le reflet essentiel du Fils.

Saint Paul appelle céleste Notre-Seigneur Jésus-Christ dont nous portons l'image, à savoir, l'Esprit saint et Esprit de vérité qui habite en nous[4].

Ce fait qu'il est *image* est une preuve de la divinité du Saint-Esprit.

D'une part, parce que le Fils est la très exacte image du Père, celui qui reçoit le Fils possède le Père ; d'autre part et par une raison analogue, celui qui reçoit l'image du Fils, c'est-à-dire l'Esprit, possède par lui complètement le Fils et le Père qui est en lui. Si donc l'Esprit est appelé l'image du Fils, il faut l'appeler Dieu et pas autrement[5].

Que l'Esprit soit la véritable ressemblance du Fils, Cyrille le déduit du texte paulinien : « Ceux qu'il a connus d'avance et a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, ceux-là il les a appelés »[6]. Parce que l'Esprit est la ressemblance du Fils, il nous rend semblables à Dieu. En introduisant l'Esprit lui-même dans les âmes fidèles, le Sauveur les réforme par lui et en lui à l'image primitive, c'est-à-dire qu'il leur communique sa propre forme ou leur donne sa propre ressemblance par la sanctification. Car d'une part l'empreinte véritable et aussi parfaite en ressemblance qu'on peut le concevoir est le Fils lui-même ; et d'autre part, la similitude pure du Fils est l'Esprit, de sorte que, prenant sa forme par la sanctification, nous sommes configurés à la forme même de Dieu[7].

(1) *Contre Nestorius*, IV, 2, *P. G. 76*, 180.
(2) *Trésor*, 34, *P. G. 75*, 580.
(3) *Trésor*, 34, *P. G. 75*, 617.
(4) *Trésor*, 33, *P. G. 75*, 569, 572.
(5) Ὥσπερ οὖν, ἐπειδήπερ εἰκών ἐστιν ἀκριβεστάτη τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός, ὁ δεξάμενος αὐτὸν καὶ τὸν Πατέρα ἔχει· οὕτως ἐπὶ τὸ ἴσον σχῆμα τῆς ἀναλογίας τρεχούσης, ὁ δεξάμενος τοῦ Υἱοῦ τὴν εἰκόνα, τουτέστι τὸ Πνεῦμα, ἔχει πάντως δι'αὐτοῦ τὸν Υἱόν, καὶ τόν ἐν αὐτῷ Πατέρα... Εἰ δὲ εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα καλεῖται, Θεὸς ἄρα καὶ οὐχ ἑτέρως. *Trésor*, *P. G. 75*, 572.
(6) *Sur la Trinité*, dial. VII, *P. G. 75*, 1089.
(7) *Ibidem.*

Nous pouvons donc de ces textes dégager la pensée profonde de Cyrille au sujet de la procession du Saint-Esprit. De même qu'il affirme que le Fils est l'image du Père parce qu'il provient du Père, ainsi lorsqu'il affirme que le Saint-Esprit est l'image du Fils, il doit signifier par là qu'il provient du Fils.

e) Les expressions scripturaires : Esprit du Fils, Esprit de Vérité, autorisent notre théologien à déduire la procession du Saint-Esprit du Fils, procession essentielle qu'il appelle physique.

Jésus-Christ dit : *Lorsque viendra l'Esprit de Vérité...* Voyez comme ce discours éveille la pensée, admirez le choix des mots. Il avait dit d'abord qu'il leur enverrait le Paraclet : ici, il le nomme esprit de vérité, c'est-à-dire son propre esprit, puisque lui-même est la vérité. Pour que ces disciples apprissent qu'ils ne recevraient pas la visite d'une vertu étrangère, mais qu'il se donnerait lui-même d'une autre manière, il appelle le Paraclet Esprit de vérité, c'est-à-dire son propre Esprit. En effet, le Saint-Esprit n'est point étranger à la substance du Fils, mais il procède physiquement d'elle, il n'est rien autre chose que lui sous le rapport de l'identité de nature, bien qu'il subsiste personnellement[1].

Un peu avant, dans le même commentaire sur saint Jean, nous lisons ces lignes très explicites :

Jésus appelle le Paraclet : Esprit de Vérité, c'est-à-dire son esprit à lui-même, et en même temps il dit qu'il procède du Père. Ainsi de même que l'Esprit est physiquement le propre du Fils, qu'il existe en lui, qu'il provient de lui, il est de même l'esprit du Père[2].

f) Entre le Père et le Fils, il y a communauté de nature ; cette communauté de nature explique la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Le Fils recevant tout ce qui est au Père, hors la paternité, le Saint-Esprit est dans le Fils de la même manière qu'il est dans le Père.

Il faut croire fermement que le Fils ayant communication substantielle des biens naturels du Père, possède l'Esprit de la même manière qu'on le conçoit dans le Père... comme chacun de nous conçoit en soi-même son propre souffle et le répand au dehors du plus intime de ses entrailles. C'est pourquoi il fit une insufflation corporelle, montrant que, comme le souffle sort corporellement d'une bouche humaine, ainsi jaillit de la nature divine par un mode divin l'Esprit qui procède de lui[3].

(1) *Sur saint Jean,* X, *P. G. 74,* 444.

(2) *Sur saint Jean,* X, *P. G. 74,* 417. — Allatius commente ainsi cette pensée dans ses *Vindiciæ synodi Ephesinæ,* p. 196 sqq. : « Spiritus Filii est, quemadmodum et Patris est : Spiritus ita profunditur ac progreditur per Filium, uti effunditur et progreditur a Patre : et quia est secundum naturam Patris ex Patre suam existentiam habet, et æquali eodemque modo, cum sit naturaliter Filii, existentiam habet per Filium. Si paritas et æqualitas est Patris et Filii in effluxu Spiritus, quomodocumque illa sit, cum a Patre exeat essentialiter, et procedat in hypostasi, essentialiter etiam existit et procedit in hypostasi per Filium et ex Filio. »

(3) *Sur saint Jean,* IX, *P. G. 74,* 257. Cfr. ALLATIUS, *Vindiciae synodi Ephesinae.*

g) Pour montrer que le Saint-Esprit dépend originellement du Fils, Cyrille emploie la comparaison de Didyme d'Alexandrie :

Le Christ appelle doigt de Dieu le Saint-Esprit, qui, en quelque sorte, bourgeonne de la nature divine et y demeure suspendu comme le doigt par rapport à la main humaine. Car les saintes Écritures appellent le Fils bras et main de Dieu. Donc, comme le bras est naturellement coadapté à tout le corps, opérant tout ce qui plaît à la pensée et qu'il a l'habitude d'ordonner en se servant pour cela du doigt, ainsi nous concevons, d'une part, le Verbe de Dieu, comme surgissant de Dieu et en Dieu, et pour ainsi dire, bourgeonnant en Dieu, et, d'autre part, l'Esprit procédant naturellement et substantiellement du Père dans le Fils, qui opère par lui toutes les onctions sanctifiantes. Par conséquent, il est évident que le Saint-Esprit n'est pas étranger à la nature divine, mais procède d'elle et demeure en elle naturellement ; puisque le doigt corporel est dans la main et de même nature qu'elle et qu'à son tour, la main est dans le corps, non comme une substance étrangère, mais comme se rapportant à lui[1].

On peut donc conclure que, pour Cyrille, la vie et, par conséquent, l'être du Saint-Esprit ne procèdent pas immédiatement du corps, mais en procèdent pour ainsi dire par le moyen du bras, à savoir, le Verbe.

h) Dans les écrits de l'évêque d'Alexandrie se trouvent enfin plusieurs passages où il emploie, à côté de la formule dite grecque : *Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils*[2], les formules dites latines : le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, des deux, ou par les deux[3]. Voici un exemple entre vingt autres :

Puisque, d'une part, le Saint-Esprit, venant en nous nous rend conformes à Dieu et puisque, d'autre part, il procède du Père et du Fils, il est évident qu'il est de la substance divine, provenant substantiellement d'elle et en elle[4].

Quelquefois même, notre théologien déclare que le Saint-Esprit procède de la même façon du Père et du Fils[5]. Et parce qu'il procède du Père et du Fils, il est envoyé par le Père et le Fils[6]. Cyrille souligne de plus la relation étroite qui existe entre la mission divine du Saint-Esprit par le Fils et la procession du Saint-Esprit, du Fils[7].

A la fin de cette enquête textuelle sur la procession du Saint-Esprit, notre lecteur ne trouvera peut-être pas très exagéré ce mot de A. Palmieri : « La doctrine de Cyrille sur la procession du Saint-Esprit

(1) *Trésor*, XXXI, *P. G. 75*, 576, 571.
(2) *Sur saint Jean*, *P. G. 74*, 449, 709.
(3) *Sur la vraie foi*, 21, *P. G. 76*, 1408 ; *Trésor*, XXXIV, *P. G. 75*, 585.
(4) *Trésor*, XXXIV, *P. G. 75*, 585.
(5) *Sur Joël*, *P. G. 71*, 377 ; *Sur saint Jean*, X, *P. G. 74*, 417 ; *Sur la Trinité*, dial. VI, *P. G. 75*, 1009 : *Lettre* XVII, *P. G. 77*, 117.
(6) *Contre Nestorius*, IV, *P. G. 76*, 173.
(7) *Sur la vraie foi à Théodose*, 37, *P. G. 76*, 1188-1189.

ab utroque est exprimée avec une telle clarté qu'il ne serait pas hasardé de dire que le saint Docteur prévoit et réfute d'avance les objections photiennes[1] ». Il ne nous semble pas que l'évêque d'Alexandrie ait eu cette préoccupation, mais il reste qu'il soutient en fait avec force l'identité des deux formules : *procedit ab utroque* et *procedit a Patre per Filium.*

L'Esprit est l'Esprit du Père, et en même temps l'Esprit du Fils, sortant substantiellement de tous les deux à la fois, c'est-à-dire épanché du Père par le Fils[2].

Nous pouvons noter en terminant cette étude sur la procession du Saint-Esprit et avant d'examiner les relations de l'Esprit-Saint avec le Verbe Incarné, que les théologiens « orthodoxes » modernes, s'abstiennent d'ordinaire de citer saint Cyrille parmi les adversaires directs du *Filioque*.

Le Christ et l'Esprit C'est par l'opération du Saints-Eprit que le Christ a été conçu dans le sein de la Vierge Marie; et c'est au baptême dans les eaux du Jourdain que le Christ a a été oint publiquement de l'Esprit. L'onction reçue par les fidèles dérive de l'onction du Christ. La possession de l'Esprit du Fils est considérée en quelque sorte comme l'habitation dans le chrétien, du Christ lui-même ; car, depuis sa résurrection, le Christ est devenu Esprit vivifiant. Le principe de l'assimilation et de l'incorporation au Christ est la présence active, l'onction, la sigillation du Saint-Esprit dans les âmes.

Il est exalté, oint et sanctifié pour nous, afin que par Lui la grâce dérive jusqu'en nous[3]. Le Verbe de Dieu s'est incarné, a pris les propriétés de la nature humaine, afin de lui communiquer ses propriétés personnelles. C'est ce qu'Il montre en disant : « Je vais vers mon Père et votre Père »... Il accorde, en effet, à la nature humaine ce qui lui est propre, en lui concédant le pouvoir d'appeler Dieu : Père[4].

Nous sommes tous dans le Christ, et en Lui revit la forme d'une commune humanité. C'est pourquoi Il s'appelle le nouvel Adam... Le Verbe habite en tous les hommes... un seul Fils de Dieu est constitué dans la puissance, pour que, selon l'Esprit de Sainteté, cette dignité (du Fils) rejaillisse sur l'humanité tout entière, et qu'en chacun de nous se réalise cette parole : Je vous dis : vous êtes tous dieux et les fils du Très-Haut[5].

Si maintenant l'on cherche à préciser davantage l'influence que peut avoir cet Esprit de Vérité et de Charité dans le Christ, on constatera que

(1) A. Palmieri, dans l'art. : « Esprit-Saint » du D. T. C. col. 793.
(2) Τὸ οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν, ἤγουν ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ προχεόμενον Πνεῦμα. *Sur l'Adoration en Esprit et en vérité. P. G. 68,* 148 A.
(3) *Trésor, ass. 10, P. G. 75,* 333 B.
(4) *Trésor, ass. 5, P. G. 75,* 69.
(5) *P. G. 74,* 29.

cet Esprit rendra son cœur parfaitement obéissant et parfaitement soumis à la volonté de son Père[1]. Le Christ mettra son initiative à entrer pleinement dans les vues de son Père, en sorte que sa dépendance réfléchie rachètera la folle indépendance de l'ancien Adam.

Cyrille semble goûter longuement toute la saveur des grands textes christologiques. Si la fausse indépendance a perdu l'humanité, l'obéissance du Christ la délivrera[2]. Le Christ s'est abaissé, s'est anéanti (vidé) par sa mort et sa passion : textes de saint Paul et des trois évangélistes Matthieu, Luc et Jean[3]. Le Christ a été obéissant : textes de saint Paul et de saint Jean[4]. Tout Fils de Dieu qu'Il est, Il expérimente l'obéissance ; Il savoure la soumission jusqu'à la souffrance[5], jusqu'à la mort. Quiconque voudra participer à l'Incarnation et à la Rédemption du Christ devra l'imiter dans son Incarnation et sa Rédemption, refaire moralement et pour son propre compte ce qu'Il a réalisé pour toujours une seule fois en faveur de l'Humanité. Ce que le Saint-Esprit a fait dans le Christ, Il doit en quelque sorte le renouveler dans chaque chrétien, dans l'Humanité, grâce à l'Église.

Par le fait même de cette solidarité de notre nature avec le Christ dont nous avons parlé dans les chapitres précédents, notre nature dans le Christ a reçu le Saint-Esprit[6]. Comme le Fils, engendré par le Père de toute éternité, est né dans le temps selon la chair, pour nous admettre en lui à l'adoption, ainsi s'est-il en quelque sorte donné son propre Esprit, afin que nous l'obtenions en lui[7]. Sans doute, le Christ, en tant que Dieu, ne peut pas recevoir l'Esprit, qui est en lui, comme dans le Père, et auquel

(1) Relire les textes sur l'obéissance du Christ qui sont indiqués dans la deuxième partie, p. 207.

(2) *Rom.* V, 19.

(3) *Sur la vraie foi, aux Impératrices*, liv. V-XXI, *P. G. 76*, 1358 C, 1364, 1365.

(4) *Sur la vraie foi*, liv. XXII-XXVIII.

(5) *Hebr.*, V, 7, 10.

(6) *Sur la 2e aux Corinthiens*, III, 18, *P. G. 74*, 932 C : Πνεῦμα... ἧκον ἐπὶ τὴν κτίσιν ἐν Χριστῷ. *Sur Isaïe*, 43, 1, 2, *P. G. 70*, 884 C ; *Sur le psaume 44*, 8, *P. G. 69*, 1040 A ; *Glaphyres sur la Genèse*, *P. G. 69*. 125 D ; *Sur la IIe aux Corinthiens* III, 18, *P. G. 74*, 932 C ; *Dialogues sur la Trinité* VI, *P. G. 75*, 1008 B ; *Sur Hab.*, *III*, 2, *P. G. 71*, 904 A ; *Sur saint Luc*, III, 2., *P. G.* 72, 524 B ; *ibid.*, IV, 1, *P. G. 72*, 525 BC.

(7) *Sur saint Jean*, VII, 39, *P. G. 73*, 753 B : Τὸν γὰρ πρὸ αἰώνων ὄντα Θεὸν, ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένον, σήμερον γεγεννῆσθαι φησίν· ἵν' ἡμᾶς ἐν αὐτῷ καταδέξηται πρὸς υἱοθεσίαν, ὅλη γὰρ ἐνηνθρώπησε Χριστῷ, καθόπερ ἦν ἄνθρωπος· οὕτω καὶ τὸ ἴδιον ἔχων Πνεῦμα, διδόναι πάλιν αὐτὸ λέγεται τῷ Υἱῷ, ἵνα ἥμεις ἐν αὐτῷ τὸ Πνεῦμα κερδάνωμεν. Ταύτης τοιγαροῦν τῆς αἰτίας ἕνεκα σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται, κατὰ τὸ γεγραμμένον, ὡμοιώθη δὲ κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς. Δέχεται τοίνυν οὐχ ἑαυτῷ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ὁ Μονογενής· αὐτοῦ γάρ ἐστι καὶ ἐν αὐτῷ καὶ δι' αὐτοῦ τὸ Πνεῦμα, ἀλλ'

il est consubstantiel[1]; mais, en tant qu'homme, sa chair ne possède pas la sainteté comme une propriété naturelle ; elle a reçu sa sainteté du dehors et par participation[2]. Comme homme, le Christ reçoit donc le Saint-Esprit qu'il se donne lui-même en tant que Dieu[3], devenant ainsi pour nous tous le principe, la voie et la porte des biens célestes[4].

L'Esprit-Saint dans l'Église Chaque fidèle, considéré individuellement, ne possède pas la plénitude de l'Esprit ; il ne trouvera cette plénitude de l'Esprit et cette suffisance de grâce que dans l'Église, Sagesse divine incarnée et vivante perpétuité du Christ. L'Église est le temple de l'Esprit-Saint ; l'Église est le corps du Christ, animé par l'Esprit-Saint ; le magistère de l'Église est éclairé par l'Esprit : c'est dire le rôle important attribué par saint Cyrille à l'Esprit-Saint dans l'Église. Je ne m'étends pas ici sur ce rôle de l'Esprit-Saint dans l'Église et renvoie le lecteur à la quatrième partie de notre présent travail sur l'Église, organisme et organisation[5].

L'Esprit-Saint dans l'âme des fidèles Le rôle de l'Esprit-Saint dans l'Église, dans le Christ, dans la Trinité nous permet de mieux comprendre, et de replacer dans un ensemble, le rôle de l'Esprit-Saint dans l'âme des fidèles où il opère leur sanctification et leur déification.

A l'origine, Dieu avait tout créé et donc aussi l'homme dans l'incorruptibilité[6]. Toutefois, cette incorruptibilité, cette immortalité (ἀφθαρσία) l'homme ne la tenait pas de sa nature propre mais du Dieu incorruptible

ἐπείπερ ἄνθρωπος γεγονὼς, ὅλην εἶχεν ἐν ἑαυτῷ τὴν φύσιν, ἵνα πᾶσαν ἐπανορθώσῃ μετασκευάσας εἰς τὸ ἀρχαῖον. Ὀψόμεθα ......οὐχ ἑαυτῷ λαβόντα τὸ Πνεῦμα Χριστόν, ἡμῖν δὲ μᾶλλον ἐν ἑαυτῷ. πάντα γὰρ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς ἡμᾶς τρέχει τὰ ἀγαθά.

(1) *Sur saint Jean*, XVII, 18, 19, *P. G. 74*, 548 D ; *De l'Adoration*, l. X, *P. G. 68*, 692 A ; *Lettre* 50, *P. G. 77*, 260 A.

(2) *Sur l'Adoration*, l. X, *P. G. 68*, 708 B : εἰσκεκριμενώς ; *Sur l'Adoration*, l. X, *P. G. 68*, 692 A : ἐν μεθέξει τῇ παρὰ Θεοῦ ... θύραθεν καὶ εἰσποιητῶς, etc.

Sur saint Jean XVII, 18, 19, *P. G. 74*, 548 B : Δέχεται γὰρ τὸ Πνεῦμα τὸ ἑαυτοῦ καὶ λαμβάνει μέν, καθόπερ ἦν ἄνθρωπος, ἑαυτῷ γε μὴν τοῦτο δίδωσιν, ὡς Θεός. Ἔδρα δὲ τοῦτο δι' ἡμᾶς, οὐ δι' ἑαυτόν· ἵνα ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ δὴ πρώτῳ δεξαμένου τοῦ πράγματος τὴν ἀρχήν, εἰς ἅπαν οὕτω τὸ γένος ἡ τοῦ ἁγιάζεσθαι λοιπὸν διαβαίνοι χάρις.

(3) *Sur saint Jean*, I, 32, 33, *P. G. 73*, 208 B : Ὥσπερ οὖν ζωὴ κατὰ φύσιν ὑπάρχων ἀπέθανε κατὰ σάρκα δι' ἡμᾶς, ἵνα νικήσῃ τὸν θάνατον ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ὅλην ἑαυτῷ συναναστήσῃ τὴν φύσιν· Πάντες γὰρ ἦμεν ἐν αὐτῷ, καθὸ γέγονεν ἄνθρωπος· οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα δέχεται δι' ἡμᾶς, ἵνα πᾶσαν ἁγιάσῃ τὴν φύσιν. Οὐ γὰρ ἑαυτὸν ὠφελήσων ἐλήλυθεν, ἀλλ' ἵνα πᾶσιν ἡμῖν ἀρχὴ καὶ ὁδὸς καὶ θύρα γένηται τῶν οὐρανίων ἀγαθῶν.

(4) J'ai déjà exposé cette question dans *Gregorianum*, vol. XIX (1938), p. 573-603 ; vol. XX (1939), p. 83-100; vol. XX (1939), p. 161-188; vol. XX (1939), p. 481-506.

(5) *Sur saint Jean*, I, 9, *P. G. 73*, 145 A.

(6) *Sur saint Jean*, XIV, 20, *P. G. 74*, 277 A-D ; *Sur la Trinité*, dial. IV, *P. G. 74*, 908 ; *Glaphyres sur la Genèse*, I, *P. G. 69*, 20 B, C.

et indestructible par essence qui l'avait rendu participant de sa propre nature :

En effet, il souffla sur son visage un souffle de vie, c'est-à-dire l'Esprit du Fils. Car c'est Lui, la vie, avec le Père, contenant toutes choses dans l'existence.

Ce souffle divin n'était donc point l'âme, mais l'Esprit-Saint que le Créateur a imprimé « comme un sceau de sa propre nature », à l'homme « déjà arrivé à la propriété de sa nature parfaite, composé de deux éléments : l'âme... et le corps »[1].

La présence du Saint-Esprit donnait à l'homme une ressemblance divine supérieure à celle qu'il avait déjà par sa nature raisonnable et libre ; cette similitude au second degré le rendait incorruptible. Mais voici qu'Adam par suite de sa désobéissance « fut rejeté et tomba hors de Dieu et de l'union avec le Fils opérée par l'Esprit »[2] et par le fait même perdit sa ressemblance divine supérieure, son incorruptibilité, tout ce qu'il ne possédait pas de son propre fond ou par essence[3]. Issus d'Adam, devenus corruptibles, les hommes abandonnés à eux-mêmes n'auraient pu récupérer l'immortalité perdue ; mais Dieu le Père les releva et les appela à une nouvelle vie par son Fils. De la même manière que l'homme a été façonné au début, il sera réformé.

Dieu le Père, au commencement par son propre Verbe, prit de la poussière de la terre, comme il est écrit, façonna un corps humain, l'anima, et, par la participation de son propre Esprit, le fit resplendir. « Il souffla sur sa face un souffle de vie », est-il écrit. Mais il arriva à l'homme, par sa désobéissance, de tomber dans la mort et de déchoir de son ancienne dignité. Alors, à nouveau, Dieu le Père le releva et lui remit ses dettes, et l'appela à une nouvelle vie par son Fils. Le Fils le releva, pour ainsi dire, en tuant la mort par la mort de sa chair sacrée, et haussa jusqu'à l'immortalité la race humaine. Car c'est pour nous que le Christ est ressuscité. Afin donc que nous sachions que c'était lui qui, dès le début, avait été le « démiurge » de notre nature, et qui, lui-même, nous avait signés de son Esprit-Saint, le Sauveur, à nouveau, pour les prémices de sa nature ressuscitée, donne l'Esprit à ses saints apôtres en soufflant visiblement sur eux. Moïse raconte qu'à la Création, Dieu souffla au visage de l'homme un souffle de vie. De la même façon qu'au début il a été façonné, l'homme est réformé ; et de même qu'alors, il avait été fait à l'image de son auteur, de même maintenant, par la participation de l'Esprit, il est refait à la ressemblance de son Créateur...

Pour s'approprier la déification opérée par le Verbe Incarné, les hommes doivent s'unir à Lui par une sincère conversion du cœur[4].

(1) *Sur la Trinité*, dial. 4, *P. G. 75*, 908 D.

(2) *Contre les Anthropomorphites*, *P. G. 76*, 1096 ; *Ibid.*, VIII, *P. G. 76*,1092 A, B ; *Sur la vraie foi aux Reines*, or. II, 43, *P. G. 76*, 1936 B ; *Sur Saint Jean*, VII, 39, *P. G. 72*, 753 C ; *Sur la Trinité*, dial. IV, *P. G. 75*, 908 D, 1016 A.

(3) *Sur saint Luc*, XIX, 2, *P. G. 72*, 865 ; V, 5, *P. G. 72*, 832B ; *Sur saint Jean*, VI, 47, *P. G. 73*, 560 A ; VI, 70, *P. G. 73*, 629 A.

(4) *Glaphyres sur l'Exode*, II. *P. G. 69*, 432 A.

Par « la grâce du baptême et l'illumination de l'Esprit »[1] s'obtiennent la pleine participation au Verbe Incarné et « la gnose parfaite et véritable » du Christ. Le baptême qui fera des hommes les fils adoptifs de Dieu agira à la fois sur l'âme et sur le corps ; l'Esprit ne sera pas étranger à cette activité sanctifiante, divinisante :

Puisque l'homme est composé et non simple par nature, puisqu'il est un mélange de deux éléments : un corps sensible et une âme spirituelle, il lui fallait également un double traitement, qui fût en quelque sorte homogène avec chacune des deux parties. Or, par l'Esprit est sanctifié l'esprit de l'homme ; par l'eau, sanctifiée elle-même, le corps. Car, de même que l'eau versée dans des récipients et exposée aux rayons du feu s'approprie la puissance de celle-ci, de même l'eau sensible, élevée par la vertu de l'Esprit à une puissance divine et ineffable, sanctifie à son tour ceux auxquels elle est appliquée[2].

(L'eau baptismale) nous purifie de toute souillure, de sorte que nous devenons un temple saint de Dieu et communiquons à sa divine nature par la participation au Saint-Esprit[3].

La communion eucharistique perfectionne l'action déifiante du Baptême ; Cyrille souligne surtout la vivification que l'eulogie procure au corps[4].

Sanctification, œuvre de la Trinité

La divinisation du chrétien, dans son âme et dans son corps, est-elle faite, d'après Cyrille, uniquement par le Verbe Incarné et par l'Esprit-Saint ? N'attribue-t-il aucun rôle à Dieu le Père dans la justification ? Si oui, les trois personnes divines habitent-elles dans l'âme au même titre, ou bien le Saint-Esprit s'y trouve-t-il présent à un titre spécial ? Dieu est-il dit habiter dans les justes métaphoriquement ou par un nouveau mode de présence ? La présence de Dieu produit-elle dans l'âme quelque chose de spécial et est-elle suffisamment expliquée par la grâce habituelle ? Quelle relation y a-t-il entre la grâce et cette présence ?

Autant de questions qui ont fait couler des flots d'encre dans l'histoire de la théologie. Nous n'avons point la prétention de creuser à fond le problème et de donner ici des réponses définitives, mais simplement de préciser les points qui touchent de plus près l'étude dogmatique de la spiritualité de saint Cyrille.

(1) *Sur saint Jean,* III, 5, *P. G. 73,* 244 D-245 A.

(2) *Sur saint Luc,* XXII, 8, *P. G. 72,* 904 ; *Glaphyres sur la Genèse,* I, *P. G. 69,* 29 C ; *Glaphyres sur les Nombres, P. G. 69,* 625 C.

(3) *Sur saint Jean,* VI, 54 ; *P. G. 73,* 577 B-580 A et 581 ; VI, 35, *P. G. 73,* 520 D-521 A ; XVII, 3, *P. G. 74,* 488 A ; *Glaphyres sur les Nombres, P. G. 69,* 625 C ; *Contre les Anthropomorphites, P. G. 76,* 1073.

(4) *Sur l'épître aux Éphésiens, P. G. 75,* 610-611 ; *Hom. pascale,* X, 132 B, *P. G. 77,* 618-619 ; *Sur la Trinité,* dial. 7.

Il faut d'abord affirmer que pour lui, Dieu n'habite pas dans les justes métaphoriquement, mais par un nouveau mode de présence.

Il est de plus incontestable que pour Cyrille, la Trinité tout entière coopère à la sanctification du chrétien. Quelques textes plus importants doivent être remis ici sous les yeux du lecteur.

Le Christ leur dira, après sa résurrection, de ne pas s'éloigner de Jérusalem, mais d'y attendre la promesse du Père. Promesse exprimée en disant : « Je prierai le Père et Il vous enverra un autre Paraclet »... Car l'Esprit appartient en propre à Dieu le Père ; et non moins en propre au Fils, non comme s'il s'agissait de deux substances distinctes, ou d'une substance existant séparément en chacun d'eux. Mais parce que du Père et dans le Père est naturellement le Fils, vrai fruit de sa substance. Celui-ci s'attribue naturellement le propre esprit du Père[1], Esprit qui procède du Père, mais qui est donné aux créatures par le Fils Lui-même, non comme le ferait un serviteur ou un auxiliaire, mais de la manière dont Celui qui procède de la propre « οὐσία » de Dieu le Père peut être donné à ceux qui le méritent par le Verbe consubstantiel, dont l'Esprit est l'éclat, de par la lumière de sa propre subsistance, demeurant en Lui et y étant toujours indivisible et séparé. Nous disons que le Christ a sa subsistance personnelle, mais qu'Il est en son propre Père et son propre Père en Lui. L'Esprit du Père est l'Esprit du Fils et du Père qui l'a envoyé et promet de faire demeurer cet Esprit dans ses saints, mais le Fils le donne comme lui appartenant en propre, à cause de l'identité substantielle qui l'unit au Père...

C'est l'Esprit qui nous unit, et, pour ainsi dire, nous fait sympathiser avec Dieu ; sa réception nous rend participants de la nature divine ; et nous Le recevons du Fils, et par le Fils, du Père.[2]..

L'Esprit est la véridique image de la substance du Fils Unique, et, selon le mot de saint Paul : « Ceux qu'Il a connus d'avance, Il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils » ; les âmes en qui Il habite, l'Esprit les rend semblables à l'image du Père, c'est-à-dire au Fils. Ainsi toutes choses, par l'intermédiaire du Fils, sont ramenées à ce Père dont Il procède, grâce à l'Esprit[3]...

Tous ces passages font bien voir que pour Cyrille, les trois personnes de la Trinité concourent à notre salut.

Voici encore un texte non moins explicite à propos de la parole du Christ : « Je suis la vraie vigne, et mon Père est le vigneron »[4]. Nous avons déjà eu l'occasion de le citer à la fin de notre première partie.

Le Père n'est ni oisif ni inactif à notre égard, pendant que, dans le Saint-Esprit, le Fils nous nourrit et nous maintient dans le bien. Notre restauration est comme l'œuvre de toute la sainte et consubstantielle Trinité, et c'est à travers toute la nature divine que passent dans tout ce qui se fait par elle la volonté et la puissance. Pour cette raison, ... notre salut est vraiment l'œuvre de l'unique déité. Et bien qu'à chaque personne

(1) *Sur saint Jean,* XVII, 18, *P. G. 74,* 540-541.
(2) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 545.
(3) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 541.
(4) JEAN, XV, 1.

semble être attribuée quelque chose de ce qui est fait à notre égard ou opéré dans la créature, nous ne croyons pas moins que tout est du Père par le Fils dans l'Esprit[1].

Habitation du Saint-Esprit On se rappelle les discussions indéfinies auxquelles a donné lieu le problème de l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme des justes[2]. Il nous sera permis de noter quelques-unes des réflexions que nous a suggérées sur ce sujet une lecture attentive de saint Cyrille. Des textes que nous avons déjà cités, il apparaît nettement tout d'abord que l'habitation n'est pas une propriété exclusive du Saint-Esprit ; Cyrille connaît trop bien certains passages scripturaires pour nier que le Père et le Fils fassent aussi en nous leur demeure. Mais pourquoi insiste-t-il tellement sur l'inhabitation du Saint-Esprit ? Le Cardinal Franzelin, qui se sert volontiers des lumières de la théologie latine pour interpréter les Pères grecs, soutient que dans le texte du *De Trinitate*, dialogue 7, l'habitation est attribuée au Saint-Esprit par appropriation[3]. D'autres textes où l'habitation semble propre au Saint-Esprit ne tolèrent-ils ou n'exigent-ils pas un autre genre d'explication ? Celui-ci, par exemple, du *Trésor*.

L'Esprit-Saint opère en nous par Lui-même, nous sanctifiant vraiment et nous unissant à Lui-même ; et par conjonction et union de nous à Lui, Il nous fait participants de la nature divine[4].

Cyrille veut-il insister ici sur une opération spéciale au Saint-Esprit à laquelle ne coopéreraient pas le Père et le Fils ?

Depuis le moyen âge mais surtout depuis Lessius et Petau, ce problème a été souvent discuté. Il le fut en particulier par Scheeben et le P. de

(1) *Sur saint Jean*, XV, 1, *P. G. 74*, 333 D-336 B. Cf. *Sur saint Jean*, VI, 45, *P. G. 73*, 556 B-D. En ce qui concerne l'activité du Saint-Esprit dans l'Ancien Testament, voir ci-dessus p. 425-427.

(2) Petau, *De Trinitate*, L. VIII, ch. 4-7. *Dogmata theologica*, éd. Vivès, t. III, p. 453-495 ; Scheeben, *Dogmatik*, t. III, nos 683-684 ; 869-870 ; de Régnon, *Études positives sur la Trinité;* Kohlhofer, *S. Cyrillus Alexandrinus de sanctificatione*, Wurzbourg, 1866 ; Mahé, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. X, 1909, 30-40 ; 469-492 ; *La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie;* P. Galtier, *Temples du Saint-Esprit*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, oct. 1926, p. 402 sq. et *L'inhabitation en nous des Trois Personnes*, Paris, 1928, 1re partie ; Oberdoerffer, *De inhabitatione Spiritus Sancti in animabus justorum*, Tournai, 1890, p. 21 sq., 67 sq., 94 sq. ; J. F. de Groot, *De leer van den heiligen Cyrillus van Alexandrie over de heiligmakende Genade;* dans *Theol. Studien*, 1913, t., XXXI, 343-358 et 501 sq. ; Th. Strotmann, *De Spiritu S. et sanctificatione, ex operibus S. Cyrilli Alexandriae episcopi*, Diss. Romae, 1925 (Instit. Pontif. Orient) ; A. Stolz, *Der Heil. Geist und die Heiligung des Christen*, dans *Bened. Monatschr.*, Beuron 12 (1930), p. 189-197 ; J.-B. Wolf, O.S.B. *Commentationes in S. Cyrilli Alexandrini de Spiritu sancto doctrinam* (Wurzbourg, 1934).

(3) Franzelin, *De Trinitate*, p. 643.

(4) *Trésor*, 34, *P. G. 75*, 598.

Régnon[1]. Des théologiens de mérite[2] ont passé au crible les différentes explications qui ont été données de l'habitation de Dieu en nous ; ils se sont efforcés de prouver que cette habitation était commune aux trois personnes et qu'il n'y avait pas d'opération propre au Saint-Esprit, pas d'union propre au Saint-Esprit, pas de donation spéciale du Saint-Esprit.

Pas d'opération propre au Saint-Esprit

Il n'y a pas, tout d'abord, pour Cyrille d'opération propre au Saint-Esprit. Notre docteur n'a jamais enseigné en un sens absolument strict et exclusif une spécialisation parmi les Personnes divines. Toute apparence d'une distribution de rôles qui ferait de l'une ou l'autre des trois Personnes le principe d'une opération quelconque à laquelle toutes n'auraient point la même part est attentatoire à l'unité divine. Cyrille crut un jour avoir découvert une opinion de ce genre sous la plume de l'évêque de Constantinople. Celui-ci aurait expliqué la réalisation de l'Incarnation en attribuant au Saint-Esprit d'avoir formé le corps du Christ dans le sein de Marie, au Fils de l'avoir habité, au Père de l'avoir glorifié au baptême. Il y aurait eu aussi une pareille distribution de rôles dans la vocation des apôtres : le Fils les aurait choisis, le Père les aurait sanctifiés, le Saint-Esprit leur aurait accordé le don des langues[3].

Cyrille dénonce la sottise de cette assignation à chacune des trois Personnes d'une opération particulière. S'il est vrai que chacune a son hypostase propre,

tout ce qu'elles font cependant, c'est le Père qui le fait par le Fils dans l'Esprit. Que le Père, pour parler notre langage, se mette en mouvement pour exécuter une œuvre quelconque, le Fils exécute absolument cette même œuvre dans l'Esprit ; et quoi que vous disiez accompli par le Fils ou l'Esprit, tout cela cependant vient totalement du Père ; c'est par la sainte et consubstantielle Trinité tout entière que parvient à son terme, quel qu'il soit, l'agir et le vouloir divin[4].

Et un peu plus loin, dans le même écrit *Contre Nestorius*, il ajoute :

C'est donc anéantir le glorieux mystère de la Trinité, que de procéder ainsi comme

(1) Ni Scheeben ni le P. de Régnon ne réservent au Saint-Esprit le privilège d'une union spéciale avec l'âme. Scheeben l'admet aussi pour le Fils (*Dogmatik*, t. I, § 125, n° 1065 ; 1074 ; t. II, § 169, n° 847). Le P. de Régnon (*Études sur la S. Trinité*, t. IV, p. 537 sq.) admet un mode de présence spécial pour chacune des trois personnes.

(2) Cfr. surtout P. Galtier, *L'habitation en nous des trois personnes, le fait, le mode*, Paris, 1928. Cette étude à laquelle nous avons empruntée mainte traduction nous a été fort utile pour la rédaction de ce chapitre.

(3) *Contre Nestorius*, 4, *P. G. 76*, 169 D.

(4) *Contre Nestorius*, *P. G. 76*, 172 A.

à un partage de l'une quelconque de ses œuvres et d'attribuer à chacune de ses hypostases ce que ne fait pas une autre[1].

C'est là le comble de la folie. Puisque tout, c'est le Père qui le fait par le Fils dans l'Esprit, et que rien ne saurait être fait autrement que par Dieu le Père, il faut manifestement avoir perdu le sens pour partager et attribuer en propre aux hypostases une œuvre quelconque (ὁ ταῖς ὑποστάσεσι καταμερίζων ἰδικῶς τὰς ἐπὶ γέ τισιν ἐνεργείας)[2].

La vocation, par conséquent, des apôtres est l'œuvre commune des trois Personnes : ils ont été choisis ; choisis, ils ont été sanctifiés et faits orateurs par la divinité une, c'est-à-dire par le Père, au moyen du Fils, dans l'Esprit[3].

Car l'œuvre de la Sainte Trinité est une, et, quoi que fasse ou décide le Père, le Fils le fait ou le décide pareillement, et de même l'Esprit. Répartir donc les activités entre les hypostases, pour que chacune ait la sienne en propre, c'est tout simplement introduire trois dieux distincts et complètement séparés les uns des autres. L'unité de nature dans la Trinité exige, en effet, que, pour toutes ses œuvres, il ne se produise en elle qu'un mouvement unique, et dire qu'une des hypostases peut se porter à agir tandis que les autres restent inactives, c'est, par conséquent, pratiquer entre elles une large coupure[4].

Cyrille applique en particulier à la justification cette doctrine générale. La justification, qu'elle soit attribuée au Père ou au Fils, nous vient également de l'un et de l'autre, car le Père n'agit que par le Fils, qui est sa vertu propre[5].

Pas d'union propre au Saint-Esprit

S'il n'y a pas d'opération propre au Saint-Esprit, n'y a-t-il pas du moins union propre du fidèle justifié à la troisième Personne de la Trinité ?

On sait que les études de Petau sur la théologie des Pères grecs l'amenèrent à conclure non pas à une action mais à un mode de présence du Saint-Esprit, un mode d'union avec nous qui lui serait réellement et

(1) *Ibidem*, 177 D-180 A : Τὴν τοῦ μυστηρίου δόξαν κατασείει πρὸς τὸ μηδὲν, μερίζων ὥσπερ τῆς ἁγίας Τριάδος τὴν ἐπί τισι τῶν δρωμένων ἐνέργειαν, ἑκάστῃ τε τῶν ὑποστάσεων ἀπονέμων ἰδικῶς, ὅ μὴ πέπραχεν ἡ ἑτέρα. — On trouve la même doctrine dans les *Dialogues sur la Trinité* : Ἔστι μὲν καθ' ὑπόστασιν ἰδικὴν παντέλειος ὁ Πατὴρ, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα. Ἀλλ' ἡ ἑνὸς... δημιουργικὴ θέλησις, ἐφ' ὅτῳπερ ἄν λέγοιτο γενέσθαι τυχὸν ἐνέργημα μὲν αὐτοῦ, πλὴν διὰ πάσης ἔρχεται τῆς θεότητος, καὶ τῆς ὑπὲρ κτίσιν ἐστὶν οὐσίας ἀποτέλεσμα, κοινὸν μὲν ὥσπερ τι, πλὴν καὶ ἰδικῶς ἑκάστῳ προσώπῳ πρέπον, ὡς διὰ τριῶν ὑποστάσεων πρέποι ἄν καὶ ἰδικῶς ἑκαστῃ. (*Dialogue 6, P. G. 75*, 1056 A). Et un peu après : Τὸ ἑνὸς ἐνέργημα προσώπου, καὶ ὅλης ἄν λέγοιτο τῆς οὐσίας, καὶ ἑκάστης ὑποστάσεως ἰδικῶς. (*P. G. 75*, 1057 D).

(2) *P. G. 76*, 180 A.

(3) *P. G. 76*, 180 B.

(4) *P. G. 76*, 180 C-D. On pourrait trouver la même doctrine chez saint Augustin : *Sur saint Jean*, tract. 20, 3, *P. L. 35*, 1557-1558 ; *Cont. serm. arian.*, 15, *P. L. 42*, 694 ; chez Saint Jean Chrysostome, *In Jo. hom.* 84, 7, *P. G. 59*, 471 ; Saint Basile, *De Spiritu Sancto*, 22, 53, *P. G. 32*, 165 D ; *Ibid.* 16, 37, 133, B-C ; Saint Grégoire de Nysse, *Quod non sint tres dii*, *P. G. 45*, 125 B-128 A ; *Ibidem*, 128 D-129 A, etc.

(5) Cyrille d'Alexandrie, *Sur la Trinité* V, *P. G. 75*, 988 D-989 B.

exclusivement propre. Petau ne songea nullement à reprendre la théorie de Pierre Lombard et à contester comme lui la réalité du don créé de la charité[1]. Pour faire droit aux affirmations de l'Écriture et des Pères, il lui semblait qu'il fallait admettre pour le Saint-Esprit comme un rôle de premier plan, lui assurant comme une prise de possession personnelle de nos âmes[2] et il se basait en grande partie pour étayer sa théorie sur des textes de saint Cyrille d'Alexandrie. Le P. de Régnon avait déjà relevé dans cette opinion de Petau plus d'une exagération. Le P. Galtier, revenant à la charge[3], s'est efforcé de montrer que finalement notre union à Dieu se réduit à une relation consécutive à une opération et qu'il n'y a pas lieu d'entendre les formules qui la concernent en un sens plus étroit et plus réellement personnel que celles qui visent l'opération d'où elles résultent. Le P. Galtier fait en particulier appel pour prouver sa thèse à notre grand évêque alexandrin dont l'autorité, en cette matière, serait hors de pair. Suivons quelques instants l'éminent professeur de la Grégorienne dans cette excursion à travers les écrits de notre docteur. L'union divine, qui, d'après l'auteur du *Commentaire sur saint Jean*, caractérise les cœurs purs, en s'établissant par le Fils dans l'Esprit, se définit d'abord par l'union avec le Père : τῇ πρὸς Θεὸν ἑνώσει[4]. Pour faire notre paix avec Dieu, c'est en effet au Père lui-même, bien que par le Fils, qu'il nous faut adhérer : τὴν πρός Θεὸν εἰρήνην συνθήσομεν, αὐτῷ τῷ Πατρὶ δι' Υἱοῦ κολλώμενοι[5]. Notre génération spirituelle consiste à entrer en communication avec la nature divine, en recevant la participation du Fils : θείας φύσεως ἀναδεικνύμεθα κοινωνοὶ τὴν Υἱοῦ λαχόντες μέθεξιν[6]. Le Christ habite donc aussi en nous ; il le fait assurément par le Saint-Esprit, mais c'est lui quand même, et par lui-même, qui établit, entre le fidèle et Dieu, l'union spirituelle qui le rend sien[7].

(1) *Theol. dogmata: De Trinitate*, l. 8, cp. 6, nos 3-4.

(2) Petau s'attache d'abord à montrer que notre régénération comporte une mystérieuse et très substantielle présence en nous des trois personnes divines. Nous devons à leur possession, plus qu'à notre transformation par la grâce d'être constitués vraiment les temples du Seigneur. Cf. *Theol. dogmata: De Trinitate*, cp. 4, nos 5-11 ; cp. 5, nos 8 et 11 ; cp. 6, nos 1 à 4. C'est seulement à partir du no 5 de ce chapitre 6 que Petau aborde la question de l'union propre au Saint-Esprit.

(3) P. Galtier, *L'habitation en nous des trois personnes divines*, p. 26 sq.

(4) *Commentaire sur saint Jean*, XI, 12, *P. G. 74*, 569 A.

(5) *Commentaire sur saint Jean*, *P. G. 74*, 509 C.

(6) *Sur la Trinité*, 4, *P. G. 75*, 904 A-B et cf. 905 A : Θείας φύσεως κοινωνοὶ σχέσει, τῇ πρὸς Υἱόν.

(7) Ἐναυλίζεται δὲ καὶ αὐτὸς Χριστὸς, διὰ τοῦ ἁγίου δῆλον ὅτι Πνεύματος, συνάπτων εἰς οἰκειότητα τὴν πνευματικὴν δι' ἑαυτοῦ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ τὸν ἐγνωκότα αὐτόν. *Sur saint Jean*, XI, 12, *P. G. 74*, 577 A.

Le Fils est en nous : il y est corporellement, comme homme, par l'Eucharistie ; mais aussi, spirituellement, comme Dieu. Et c'est comme tel, par la vertu et la grâce de l'Esprit qui lui appartient, qu'il communique à notre esprit une vie nouvelle et nous rend participants (κοινωνούς) de sa divine nature. Le lien donc de l'unité que nous avons avec Dieu le Père c'est le Christ... C'est par lui, comme médiateur (au titre de son humanité), que se parfait notre union avec Dieu le Père. Lui en effet, il est vraiment fils de Dieu par nature ; il a avec son Père une union substantielle ; puis donc que, comme nous venons de le dire, nous le recevons en nous corporellement et spirituellement, nous entrons par le fait même en participation et en communion de la nature divine[1].

Le Fils, en s'unissant lui-même à nous, nous unit directement au Père. Cette union néanmoins avec le Fils ou avec le Père s'établit aussi par le Saint-Esprit.

Si, [par impossible], il nous arrivait de demeurer privés de l'Esprit, nous ne soupçonnerions même pas que Dieu fût en nous, et, si nous n'avions pas été gratifiés de l'Esprit qui constitue enfants, nous ne serions aucunement les enfants de Dieu[2]. Car, ce qui nous relie et nous unifie en quelque sorte avec Dieu, c'est l'Esprit. Lui reçu, nous devenons participants de la nature divine, et c'est ainsi que par le Fils et dans le Fils nous recevons le Père lui-même[3].

Non seulement l'Esprit du Christ nous unit à notre Sauveur[4], mais ce n'est que par l'Esprit que le Christ a pu unir à son Père sa nature humaine.

L'union avec Dieu ne peut pas s'établir par une autre voie : ... sanctifiée par son union avec l'Esprit, la chair s'élève jusqu'au Verbe divin et par lui jusqu'au Père[5].

Tout saint qu'il est par nature, en tant que Dieu, bien qu'il donne lui-même le Saint-Esprit à toute la création pour lui assurer la consistance dans l'être et la sanctification par participation, le Christ cependant, à cause de nous, est sanctifié dans le Saint-Esprit. Et il ne suit point de là qu'un autre que lui le sanctifie : c'est lui-même plutôt qui agit ainsi sur lui-même pour la sanctification de sa chair (Οὐχ ἑτέρου τινὸς αὐτὸν ἁγιάζοντος, αὐτουργοῦντος δὲ μᾶλλον ἑαυτῷ πρὸς ἁγιασμὸν τῆς ἰδίας σαρκός). Car il reçoit l'Esprit qui lui appartient en propre : il le reçoit comme homme, et, comme Dieu, il se le donne à lui-même[6].

Car explique Cyrille, il en est de l'union de Dieu avec nous comme de son action sur nous :

Il ne saurait se mettre en rapport avec la création que par le Fils et dans l'Esprit. Pour habiter dans ses saints et leur révéler ses mystères, Dieu le Père a l'Esprit qui est de lui, en lui, et est son esprit propre ; ce qui ne doit pas faire songer pour celui-ci à un subordonné s'acquittant de la tâche pour laquelle il est engagé : rien de tout cela.

(1) *P. G. 74*, 564 C-565 A.
(2) *P. G. 74*, 545 A.
(3) *P. G. 74*, 544 D-545 A.
(4) Τὸ συνενῶσαν ἡμᾶς τῷ Σωτῆρι Χριστῷ τὸ ἅγιον Πνεῦμα αὐτοῦ ἐστιν. *Sur saint Jean*, *74*, 333 A.
(5) *Sur saint Jean*, XI, 12, *P. G. 74*, 564 B.
(6) *Sur saint Jean*, X, *P. G. 74*, 548 B ; cf. 549 D et 560 A.

Présent en lui substantiellement et procédant de lui sans division ni séparation d'aucune sorte, il manifeste comme lui étant propre ce qui est à celui en qui il est et de qui il est[1].

Comme l'action du Saint-Esprit, la présence du Saint-Esprit est la présence même du Fils et du Père, et, pour les relations au dehors des Personnes divines, il n'y a pas lieu de distinguer, semble-t-il, union et opération. Bien que chaque Personne ait son hypostase propre distincte des autres, la présence ou la communication, tout comme les paroles, l'activité et la gloire et, en général, tout ce qui tient à la nature, leur est commun à toutes[2].

Dans un autre passage que nous avons déjà deux fois mentionné, Cyrille répète qu'il ne saurait être question pour le Saint-Esprit ni pour les deux autres Personnes, d'un rôle leur appartenant en propre. Comme la racine de la vigne fait passer dans les sarments les qualités de son espèce, le Verbe assure, aux saints une certaine parenté (τὴν οἱονεὶ συγγένειαν) avec la nature de Dieu le Père et la sienne en leur donnant le Saint-Esprit. C'est pour les saints le fruit de leur union avec le Verbe ; celui-ci alimente ainsi leur piété et produit en eux la science de toutes les vertus et de toutes les bonnes œuvres. C'est à propos de la parole du Christ rapporté par saint Jean[3] : « Je suis la vraie vigne et mon Père est le vigneron » que Cyrille traite la question de la participation du Père et du Fils à notre sanctification[4].

La preuve d'une union spéciale exigerait quelque chose de plus ; mais Pétau n'a pu trouver ce surcroît de preuve dans saint Cyrille. Il faudrait que notre union avec le Saint-Esprit eût pour effet propre et direct de nous faire participer à quelque chose qui, de soi, appartienne au Saint-Esprit exclusivement et à titre personnel. Ce ne serait qu'à ce prix qu'on pourrait concevoir cette union comme étant pour lui d'un autre ordre que pour les autres Personnes. Il faudrait, en d'autres termes, pour que le Saint-Esprit pût s'acquérir un droit strictement personnel, qu'il devînt capable d'un acte lui appartenant en propre. Cet acte légitimerait avec un être quelconque des relations qui ne seraient pas absolument communes aux autres Personnes. Il faudrait à une Personne divine une nature, c'est-à-dire un pouvoir d'action dont elle eut l'exclusive propriété. Or cela fait totalement défaut au Saint-Esprit comme d'ailleurs

(1) *Sur saint Jean,* II, *P. G. 74,* 452 B-C. Dans un autre passage (*P. G. 74,* 477 C), Cyrille explique qu'agir lui-même, c'est pour le Père, agir par son Fils, en sorte que l'action du Verbe soit l'action même du Père.

(2) Πάντα δὴ πάντων, παρουσία τε καὶ λόγοι... καὶ μέθεξις, ἐνεργεία τε καὶ δόξα, καὶ ὅσα τὴν θειαν κατακαλλυνει φύσιν. *Sur la Trinité, P. G. 75,* 1093 D-1096 A.

(3) Jean XV, 1.

(4) *Sur saint Jean,* XV, 1, *P. G. 74,* 333 D-336 B. — Cf. *Sur saint Jean,* VI, 45, *P. G. 73,* 556 B-D.

au Père. Le Fils seul, en s'unissant une nature humaine s'est assuré, pour ainsi dire, ce prolongement ou cette extension de sa Personne. Au titre de son humanité, un mode de présence lui a été possible que les deux autres Personnes ne sauraient partager avec lui. En bref, le Saint-Esprit n'ayant absolument rien qui lui appartienne en propre, on ne saurait concevoir d'union se terminant, en tant que telle, à sa seule Personne.

Sans doute nous ne trouvons pas chez saint Cyrille toute cette démonstration, mais les textes pneumatologiques que nous lisons dans ses écrits confirment ce que nous venons de dire. Il est facile de constater — et les passages que nous avons cités en sont déjà une preuve — que l'effet propre et direct, attribué par notre docteur à notre union avec le Saint-Esprit, consiste dans la participation à la nature divine, qui est commune aux trois Personnes. Pour le Fils, s'unir à nous dans l'Esprit, c'est nous faire entrer en communion avec sa nature à lui et avec celle de son Père[1].

Consubstantialité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils

Le but de saint Cyrille en Pneumatologie n'est pas de revendiquer en faveur de la troisième Personne une opération ou un rôle singulier dans l'œuvre de la sanctification, mais de réfuter l'hérésie contestant son identité de nature avec le Père et le Fils ; c'est pourquoi l'on retrouve dans cette polémique la considération de l'effet propre de l'union au Saint-Esprit. Par lui-même il nous rend participants de la nature divine ; par lui, vie, charité, sainteté propres à la nature du Père et du Fils nous sont communiquées : lui aussi est donc bien cette même charité, cette même sainteté, cette même vie, avec les deux autres Personnes, il partage réellement la même nature divine.

Ne faut-il pas être totalement dépourvu de sens et d'esprit pour ranger parmi les créatures celui par qui et en qui la nature de la divinité est en nous?... Si le Saint-Esprit rend sages les êtres susceptibles de sagesse, il faut absolument admettre qu'il est lui-même la Sagesse. Or la Sagesse, avons-nous dit, c'est Dieu[2].

Nous sommes rendus conformes au Christ, et le Christ grave en nous son image, par le Saint-Esprit, qui lui est semblable par nature. L'Esprit est donc Dieu puisque c'est lui qui rend conforme à Dieu, en procurant par lui-même à ceux qui en sont dignes la participation à la nature divine[3].

Puisque le Saint-Esprit, par sa présence en nous, nous rend conformes à Dieu (συμμόρφους Θεῷ), ... c'est donc qu'il est de la divine essence[4].

L'idée d'attribuer un caractère vraiment personnel à cette union de l'Esprit lui est complètement étrangère. Pour lui, répétons-le,

(1) Voir les textes déjà cités : *P. G. 74*, 544, 545, 548, 549, 560, 564, 565, 577.
(2) *Sur la Trinité*, VII, *P. G. 75*, 1121 C-D.
(3) *Sur la Trinité*, *P. G. 75*, 1089 B-C.
(4) *Trésor*, 34, *P. G. 75*, 585 A ; 609 A et D.

l'humanité du Christ n'obtient la participation à la nature divine que par son union au Saint-Esprit ; le Verbe, en tant que Dieu, a voulu sanctifier d'abord sa chair, puis par sa chair, nous avons, à notre tour, été sanctifiés ; à l'union hypostatique, le Verbe a ajouté l'union par simple participation (σχετικῶς δῆλον ὅτι καὶ οὐ φυσικῶς)[1] qui lui est commune avec nous. En tant qu'homme, le Verbe Incarné qui est saint par sa nature divine, a acquis une sainteté par participation semblable à la nôtre (μεθεκτῶς ...... ἁγιασμὸν τὸν ἐν μεθέξει)[2].

Or, aux yeux de Cyrille, l'union au Saint-Esprit qui nous est commune avec le Christ n'apparaît pas du tout comme étant d'ordre personnel ; elle nous est présentée comme logiquement postérieure à la prise de possession personnelle par le Verbe de sa propre chair : jusque dans l'état d'union hypostatique, la nature humaine en demeure susceptible[3]. Quand elle en reçoit le bienfait, si c'est encore au Verbe en personne qu'elle en est redevable, elle ne l'obtient néanmoins de lui que dans l'Esprit.

Ce n'est pas un autre que lui — le Verbe — qui sanctifie (le Christ en tant qu'homme), c'est lui-même plutôt qui travaille par lui-même (αὐτουργοῦντος δὲ μᾶλλον ἑαυτῷ) à la sanctification de sa chair[4].

Sa chair a été sanctifiée par l'Esprit à la manière du reste de la création, en ce sens que le Verbe, saint par nature, a oint en lui — en l'Esprit — son propre temple[5].

Il n'est guère possible de dire en termes plus clairs que cette onction, cette sanctification n'appartient en propre ni à l'une ni à l'autre des deux Personnes. On ne saurait dès lors attribuer à Cyrille la pensée d'une union personnelle de l'Esprit assurant à nos âmes la participation de la nature divine, que l'union personnelle du Verbe n'a point par elle-même assurée à la sienne. L'union d'une Personne, par là même qu'elle est d'ordre vraiment personnel, demeure impropre à procurer par elle-même l'union des autres. Si donc il est avéré que Cyrille rattache à notre union à l'Esprit notre union au Fils et au Père, c'est qu'à ses yeux cette union n'est point d'ordre personnel.

L'Esprit, vertu sanctificatrice

Mais une objection peut venir à la pensée, par cela même que le Saint-Esprit nous est présenté comme agent de notre sanctification, comme sainteté substantielle dont la participation peut seule nous rendre saints nous-mêmes. Le fait ferme-

(1) *Sur saint Jean*, XI, 12, *P. G. 74*, 564 B.
(2) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 548.
(3) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 549 B-C ; cf. *Sur la Trinité*, 6, *P. G. 75*, 1008 D.
(4) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 548 B.
(5) Καθ' ὁμοιότητα τῆς ἄλλης κτίσεως τὸν ἴδιον ἐν αὐτῷ καταχρίοντος ναὸν τοῦ κατὰ φύσιν ἁγίου καὶ ἐκ Πατρὸς ὄντος Λόγου. *P. G. 74*, 549 D.

ment attesté par saint Cyrille que le Verbe lui-même n'ait pu sanctifier son humanité qu'en lui communiquant le Saint-Esprit, ne suffirait-il point à prouver que la troisième Personne possède en propre le privilège de déifier les créatures en se donnant à elles? Ces considérations ont été précisément celles sur lesquelles s'est appuyé Petau pour donner à sa preuve une force démonstrative. Nous suivrons encore ici le P. Galtier dans l'analyse de l'argumentation de Petau et dans celle des textes cyrilliens que l'auteur des *Dogmata theologica* utilise pour établir sa thèse.

D'après Petau, Cyrille considérerait le pouvoir de sanctifier comme appartenant en propre au Saint-Esprit ; car il est la sainteté substantielle, la vertu sanctificatrice de Dieu. Rôle que Petau appelle non d'efficience, mais d'union. Ainsi s'expliquerait que toute l'antiquité ait parlé de notre union, non seulement à la nature divine mais à la personne même de l'Esprit ; ainsi s'expliquerait que Cyrille le désigne comme l'agent personnel de la sanctification (αὐτουργόν) et lui reconnaît comme à la δυνάμις ἁγιαστική, à la vertu sanctificatrice, le pouvoir de produire la sanctification par lui-même (αὐτουργεῖν). Il y aurait là un trait de personne et, dans l'œuvre de la sanctification, un rôle qui appartiendrait exclusivement à la personne du Saint-Esprit[1].

Sans admettre telles quelles, toutes les conclusions de Petau, le P. de Régnon ne semble pas rester insensible à son argumentation.

Peut-on croire qu'enseignant aux fidèles le difficile mystère de la sainte Trinité, ils (les Pères) aient, dans une même phrase, distingué les deux premières personnes par leurs noms vraiment personnels, et la troisième par un nom purement appropriatif[2]?

Ce qui a paru incroyable au P. de Régnon n'a pas étonné saint Thomas. Pour l'Aquinate, tandis que le Père est appelé Père, parce qu'il est seul à engendrer, et le Fils appelé Fils parce qu'il est seul à procéder par voie de génération, le Saint-Esprit, dans la Trinité n'est ni le seul à être un esprit saint, ni le seul à être amour ou à être donné. L'usage seul a fait que ces divers noms lui soient appliqués en propre[3]. Cela ne veut pas dire qu'ils sont de pures étiquettes, sans fondement dans la Personne à laquelle elles sont appliquées. Le Saint-Esprit est saint et principe de sanctification et amour, tout aussi réellement que le Père est père et que le Fils est fils ; chacune des propriétés d'où dérivent ces mots est vraiment sienne et s'identifie même avec sa personne. On peut donc la caractériser par là, l'opposer de

(1) Petau, *Dogmata theologica*, De Trinitate, l. VIII, cp. 6, n° 7.

(2) P. de Régnon, *Études positives sur la Trinité*, t. IV, p. 313. — Voir p. 526 sq. les critiques du P. de Régnon sur la théorie de Petau.

(3) Voir dans la *Somme théologique*, Ia qu. 36, a. 1, c. ; qu. 27, a. 4, ad 2m ; qu. 28, a 4, c ; qu. 37, a. 1 ; qu. 38, a. 1, ad 2m et 3m ; a. 2.

ce chef à tout être qui ne possède point ces mêmes propriétés, arguer par exemple de son nom de saint et de sanctificateur pour établir sa divinité à l'encontre des êtres qui ne possèdent point également en propre la sainteté, tout comme du nom de Fils on déduit la divinité du Verbe par opposition aux créatures. Toutefois les noms de la troisième Personne ne lui conviennent pas aussi exclusivement que ceux de la seconde et de la première. Telle est la conclusion à laquelle aboutissait saint Thomas lorsqu'il interprétait les Pères grecs.

Il faut se demander, de plus, si les Pères grecs et nommément Cyrille d'Alexandrie en présentant le pouvoir sanctificateur comme appartenant en propre au Saint-Esprit ont prétendu nous y faire reconnaître le trait qui le distingue réellement du Père et du Fils : à cette condition seulement, on pourrait discerner chez lui la pensée du rôle vraiment et exclusivement personnel qu'on croit lui devoir attribuer. Or il a présenté le pouvoir sanctificateur du Saint-Esprit, comme lui étant commun avec le Père et le Fils. Interpréter autrement les textes de l'évêque d'Alexandrie serait se tromper grossièrement et prendre ce qui distingue le Saint-Esprit des créatures pour ce qui le distingue des autres personnes divines.

Ici encore, nous n'avons pour le prouver qu'à suivre pas à pas l'analyse textuelle instituée par le P. Galtier ; elle est aussi minutieuse que convaincante[1].

C'est pour l'opposer aux agents de sanctification créés, que Cyrille applique au Saint-Esprit l'expression, agent personnel de sanctification (αὐτουργόν,... αὐτουργεῖν). Anges ou prophètes n'ont point d'eux-mêmes et en eux-mêmes le pouvoir de se sanctifier ; quand ils en reçoivent la mission, ils ne peuvent donc communiquer qu'une sainteté reçue du dehors, par participation (ἔξωθεν, ... ἐκ μετοχῆς). Tel serait aussi, d'après les hérétiques, le pouvoir de sanctifier à reconnaître au Saint-Esprit[2]. Celui-ci n'aurait point ce pouvoir de lui-même et par nature, mais seulement par participation, à la manière par exemple dont un vase de métal tient du feu le pouvoir de réchauffer ; rempli lui-même de sainteté par Dieu, il en ferait part ensuite aux créatures[3]. Le nom de saint ne serait point pour lui un nom d'essence mais de fonction[4]. Cyrille se récrie car ce serait dire que la sanctification dans l'économie nouvelle, comme la loi dans l'économie ancienne, nous viendrait par une créature[5].

(1) Cfr. P. Galtier, *L'habitation en nous des trois personnes*, p. 59 sq.

(2) *Trésor*, 34, *P. G. 75*, 581 D.

(3) *Trésor*, 34, *P. G. 75*, 593 A.

(4) Λειτουργίας μᾶλλον ἤπερ οὐσίας ἔσται σημαντικὸν τοὔνομα αὐτῷ, καὶ οὐ τί ἐστι κατὰ φύσιν ἐκ τούτου μανθάνομεν, ἀλλ' ὅ τι τέτακται ποιεῖν. *P. G. 75*, 596 D.

(5) Ἁγιάζον καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ τῆς πρὸς αὐτὸ συναφείας, θείας τε φύσεως ἀποτελοῦν κοινωνούς. *P. G. 75*, 597 C.

L'expression (αὐτουργόν, αὐτουργεῖν) relevée par Petau ne trahit aucune opposition du Saint-Esprit aux autres Personnes ; dans un autre passage du *Commentaire de saint Jean*, elle est même appliquée également au Fils : bien que le Verbe incarné, se sanctifie, comme homme, dans l'Esprit,

ce n'est point un autre que lui, c'est lui-même qui travaille par lui-même à la sanctification de sa chair[1].

Cette sanctification est même rattachée au Père ; l'idée d'un sanctificateur intermédiaire entre lui et les êtres créés est une invention de l'hérésie[2].

Être sanctifié par l'Esprit c'est l'être par le Fils et par le Père en personne. Le pouvoir sanctificateur lui appartient bien en propre, mais il ne se distingue par là que des sanctificateurs créés. A ce point de vue, il n'y a entre le Saint-Esprit et le Fils ou le Père aucune différence réelle ; la sainteté qu'il communique n'est point un bien de personne mais un trait de son essence. Aussi Cyrille en tire-t-il une preuve facile et irréfutable de sa divinité.

Contre les hérétiques qui ne reconnaissent au Saint-Esprit qu'un pouvoir de sanctification reçu, comme chez tous les êtres créés, par investissement du dehors, il pose en thèse que, loin d'être saint, comme nous, ἐκ μετοχῆς τῆς τοῦ Θεοῦ Πατρός, il l'est, au contraire, par nature et substantiellement, φύσει καὶ οὐσιωδῶς[3]. Pour le prouver, il demande à ses adversaires d'indiquer quelle peut bien être sa nature propre, si la sainteté n'est chez lui qu'un accident survenu du dehors.

Ce qui est saint par participation est comme un vase qui reçoit une sainteté adventice. C'est donc d'abord autre chose en soi-même et dans sa propre nature : ainsi de l'homme, de l'ange et de la créature raisonnable en général. A eux donc, puisqu'ils ne craignent pas d'attribuer à l'Esprit une sainteté reçue de Dieu le Père par participation et non point par nature, de dire ce qu'il est en lui-même et pour sa part (τί ποτ' ἄρα καθ' ἑαυτὸ καὶ ἰδιαζόντως ἐστιν). Mais nous avons la réponse des Écritures : de lui elles disent uniquement qu'il est saint. Ce n'est donc point par participation ou par composition (οὐκ ἐκ μετοχῆς, οὐδὲ ἐκ συνθέσεως) qu'il est saint ; il est essence et nature sanctificatrice, qualité, si j'ose ainsi parler, de la divinité du Père, tout comme la douceur l'est du miel ou le parfum de la fleur[4].

Notre théologien a uniquement en vue ce qui met le Saint-Esprit à

(1) *Sur saint Jean* XI, 1°, *P. G. 74*, 548 B : αὐτουργοῦντος δὲ μᾶλλον ἑαυτῳ πρὸς ἁγιασμὸν τῆς ἰδίας σαρκός. On trouvera dans C. Boyer, *De Gratia Divina*, Rome, 1927, p. 137 à 141 d'utiles précisions sur l'inhabitation du Saint-Esprit dans l'âme du juste.

(2) *Trésor*, 34, *P. G. 75*, 597 A.

(3) *Trésor*, *P. G. 75*, 593 A.

(4) *Trésor*, *P. G. 75*, 593 D-596 A.

part des êtres créés qualifiés également de saints et nullement ce qui le distingue du Père ou du Fils.

L'Écriture en donnant constamment à l'Esprit le nom de saint ne désigne point par là, comme l'ont rêvé ces inconsidérés, un de ses accidents. Non : elle nous montre ce qu'il est par nature, comme ferait celui qui, voulant donner la définition de l'homme et indiquer ce qu'il est par essence, dirait : animal raisonnable, mortel... Concluons donc : s'il est saint par nature (κατὰ φύσιν), ce n'est pas du dehors que lui vient d'être tel ; c'est lui, au contraire, qui, étant vertu naturelle (ἐνέργεια φυσική), vivante et subsistante (ἐνυπόστατος), de l'essence divine, donne à la créature sa perfection en la sanctifiant et la rendant participante de lui-même[1].

Cyrille en donnant une expression négative à sa doctrine, va rattacher plus étroitement encore le pouvoir de sanctifier à la nature et par suite nier plus nettement que ce pouvoir soit d'ordre strictement personnel.

Si l'Esprit n'est saint que par participation, son nom, au lieu de signifier son essence (οὐσίαν), signifierait plutôt sa fonction ; nous n'apprendrions point par lui ce qu'il est dans sa nature (κατὰ φύσιν), mais ce qu'il a reçu mission d'accomplir. Selon son essence (κατ' οὐσίαν), il serait autre chose que saint, et sa vertu propre serait autre que la vertu sanctificatrice, ajoutée, prétendent-ils (à sa nature)[2].

D'ailleurs, Cyrille revendique également pour le Fils le pouvoir de sanctifier ; il l'appelle saint substantiellement[3]. Saint par nature il appartient au Fils de sanctifier[4]. Les hérétiques sont mis en demeure de prouver, pour le Fils comme pour l'Esprit, que sa sanctification est seulement un don qui lui a été fait[5] et qu'elle lui est venue par participation[6]. Mais les hérétiques ne pourront rien démontrer en ce sens ; car le Fils possède la sanctification en propre parce qu'il a en lui la nature divine, qu'il en est le fruit et que la sanctification appartient en propre à la nature qui l'a engendré[7].

C'est la divinité qui possède en propre la sanctification ; si l'Esprit le manifeste et le communique, c'est qu'il est saint dans sa nature[8].

Il en est pour l'Esprit du pouvoir de sanctifier comme de celui de

(1) *Trésor, P. G. 75,* 596 B-C.

(2) *Trésor, P. G. 75,* 596 D.

(3) Οὐσιωδῶς ὑπάρχων σοφία, καὶ ζωὴ... ὅσιος, ἅγιος, ἀγαθός. *Sur saint Jean,* XI, 7, *P. G., 74,* 497 D-500 A.

(4) Ἁγιάζει γὰρ αὐτὸς, ἅγνος ὢν κατὰ φύσιν. *Sur la Trinité,* 6, *P. G. 75,* 1017 B. — Ἁγίαζει ἡ ἀλήθεια, τουτέστιν ὁ Υἱός. *Contre Nestorius,* 4, 2, *P. G. 76,* 180 B.

(5) Εἴπερ ἐστὶν ἐν Υἱῷ τὸ ἡγιάσθαι δοτόν. *Sur la Trinité,* 6, *P. G. 75,* 1020 A.

(6) Ἐν μεθέξει γέγονεν ἁγιασμοῦ. *Sur la Trinité, P. G. 75,* 1017 D.

(7) Ἔνεστι γὰρ (ὁ ἁγιασμός) τῇ ἀληθῶς θείᾳ τε καὶ ὑπὲρ πάντα φύσει, ἧς ἐπείπερ ἐστὶ καρπὸς ὁ Λόγος, ἕξει δή που πάντως ὡς ἴδιον ἐν ἑαυτῷ τῆς τεκούσης αὐτὸν φύσεως τὸν ἁγιασμόν. *P. G. 75,* 1008 D.

(8) Ἴδιον θεότητος ὁ ἁγιασμὸς, οὗ τὸ Πνεῦμα δεικτικόν· Ἅγιον γὰρ κατὰ φύσιν. *P. G. 75,* 1009 D.

communiquer la vérité ou de rendre sage. Sage par nature et non point par participation

parce qu'il est l'Esprit de la Sagesse, il garde en lui la totalité de l'opération du Fils et manifeste dans sa propre nature celle où il a son origine ; il est également saint par nature parce qu'il est du Père saint.

Il est saint en tant que « qualité naturelle de la divinité sainte, qui se découvre en lui tout comme dans le Père et dans le Fils[1] ». Sa communauté de nature avec les deux autres Personnes le rend essentiellement saint et lui permet de communiquer la sanctification divine, en se communiquant lui-même :

Dieu, en effet, étant saint par nature, l'Esprit se trouve (aussi) substantiellement saint, et (voilà pourquoi) on peut entrer par lui et en lui en participation du Dieu saint[2].

Ce dernier texte ne contredit pas la thèse fondamentale que le pouvoir de sanctifier appartient essentiellement à l'Esprit. Cyrille se pose l'objection suivante à lui-même et y répond victorieusement.

La sanctification ne lui appartient donc pas en propre (οὐχ ὡς ἴδιον) ; elle lui est conférée et il la confère à la créature de la part de Dieu[3].

Non, va répondre le docteur alexandrin. D'avoir la sainteté du Fils et du Père et de ne l'avoir qu'en vertu de sa procession, ne fait point que cette sainteté lui appartienne moins en propre ou qu'il l'ait, lui aussi, par participation : c'est au contraire la preuve que cette sainteté est aussi essentielle au Saint-Esprit qu'aux deux autres personnes.

Celui qui est du Fils, dans le Fils et le propre du Fils (ἐξ αὐτοῦ τε καὶ ἐν αὐτῷ καὶ ἴδιον αὐτοῦ), comment pourrait-il donc le recevoir par participation ? Sanctifié à la manière de ceux qui sont hors de lui, il serait étranger par nature à celui dont il est appelé le propre[4].

Tout comme le Fils, parce qu'il est consubstantiel à Dieu le Père et en est le Verbe, manifeste sa pensée (τὰ αὐτοῦ λαλεῖ)... et n'a pas d'autre vouloir que le sien, ... de même pour le Saint-Esprit à l'égard du Fils. Il manifeste la pensée du Christ (τὰ Χριστοῦ λαλεῖ), parce qu'il est son Esprit et que, par suite de leur complète identité de nature, il a la même pensée et la même parole. Il est donc saint, non point par participation ou en vertu d'une relation au Fils purement extrinsèque, mais par nature et en vérité, parce qu'il est son Esprit[5].

Au lieu d'être pour lui une espèce de titre de gloire ou de supériorité, comme le sont pour ses créatures les noms de Principauté, de Trône ou de Domination, son nom de Saint exprime plutôt ce qu'on pourrait appeler sa qualité substantielle (οἱονεί τῆς

(1) Οἱονεί τις ποιότης φυσικὴ τῆς ἁγίας τε καὶ σοφῆς θεότητος, τῆς ὡς ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ νοουμένης (οὕτω), καὶ (ἐν) αὐτῷ τῷ Πνεύματι. *P. G. 75*, 1012 C.

(2) *Sur la Trinité*, 7, *P. G. 75*, 1120 A.

(3) *Sur la Trinité*, 7, *P. G. 75*, 1120 B-C.

(4) *Ibidem, P. G. 75*, 1120 C.

(5) *Ibidem, P. G. 75*, 1121 A.

οὐσιώδους ποιότητος δεικτικόν), tout comme le fait pour le Père celui de Père et pour le Fils celui de Fils[1].

Ces derniers mots cités n'insinueraient-ils pas que la sainteté, tout comme la paternité et la filiation, constitue un véritable trait de personne ? Si l'on suit attentivement le raisonnement dans lequel s'insère ce rapprochement, si l'on ne perd point de vue le but et les adversaires qui sont visés, l'objection ne peut pas même se poser. Cyrille dans le passage précédemment cité ne fait aucune allusion à ce qui constitue les Personnes en tant que telles ou à ce qui les distingue les unes des autres ; il ne songe qu'à écarter le sens figuré des noms qui servent à les désigner. Le Saint-Esprit possède bien de lui-même la sainteté qu'il communique. De même que les Ariens appelaient le Verbe, fils, mais en ne donnant à ce mot qu'un sens diminué et métaphorique, ainsi serait-ce une erreur de donner à la troisième Personne le nom de saint avec une valeur seulement relative.

De même qu'il est absurde et insensé de nommer homme celui qui est homme véritablement et de concevoir autre chose à côté, ainsi est-il de la dernière sottise d'appeler saint le Saint-Esprit et de ne pas l'honorer comme saint par nature mais de le rejeter violemment hors de sa place dans une autre nature... Et comme la marque de la dernière ineptie serait de donner à Dieu le nom de Père et de penser qu'il ne l'est pas, ou de nommer Fils le Fils et de dire qu'il ne l'est pas, comment excuser l'ignorance de ceux qui osent dépouiller de la sainteté naturelle celui qui est par nature et véritablement le Saint-Esprit ?[2]

La conclusion qui termine la démonstration est d'une remarquable précision.

Si donc Dieu est saint par nature, et si l'Esprit que nous voyons être de lui et en lui est saint (également) par lui-même, d'où pourrait bien venir entre eux une distinction quelconque — quant à l'essence bien entendu ?[3]

La sainteté de l'Esprit envisagée dans cette discussion est uniquement la sainteté propre à l'essence divine et commune aux trois Personnes. Pour discerner ce qui les distingue et ce qui appartient en propre à chacune d'elles, Cyrille n'a égard qu'à ce en quoi se manifeste leur manière d'être particulière (ὁ τῆς ὑπάρξεως τρόπος), c'est-à-dire à leur hypostase ou à leur relation. Aussi ne relevant plus alors dans le nom de la troisième Personne le trait de sa sainteté, notre théologien n'en retient que ce qui insinue un rapport entre elle et les deux autres.

Le P. Galtier, à la fin de cette discussion magistralement menée, cite un dernier texte où l'on peut noter combien reste vague et indéterminée,

(1) *Dialogue VII sur la sainte Trinité, P. G. 75,* 1121 B.
(2) *Ibidem, P. G. 75,* 1121 B.
(3) Τίς ἀνείη λοιπὸν ὁ τῆς ἑτερότητος τρόπος, φημὶ δὲ τῆς κατ'οὐσίαν. *P. G. 75,* 1121 C.

par comparaison surtout avec celle du Père et du Fils, la manière d'exister (ὁ τῆς ὑπάρξεως τρόπος) attribuée au Saint-Esprit. Son mode propre de procession n'est désigné par aucun nom spécial. La relation, d'où vient à la troisième personne son hypostase propre n'apparaît que dans le fait d'être *de* l'Esprit *du* Père et *de* l'Esprit *du* Fils. Ainsi, avait-on établi la personnalité du Verbe ; par le fait même qu'il était Verbe du Père, il ne pouvait pas être le Père lui-même.

Le mot Père montre qu'il a engendré ; le mot Fils montre qu'il a été engendré. De même pour le nom donné à l'Esprit : on y peut voir qu'il a son origine en Dieu le Père (ἐστιν ἐκ τοῦ Πατρός) et qu'il appartient aussi en propre au Fils (ἴδιον καὶ αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ), à la manière — sauf l'hypostase et la vraie subsistance — dont nous appartient à nous, hommes, notre esprit[1].

Il reste, après tout cela, une question toujours pendante : si le pouvoir de sanctifier appartient également aux trois Personnes d'où vient que ce pouvoir ne puisse s'exercer que dans le Saint-Esprit? Le fait que le Verbe, lors même qu'il sanctifie par la communication de sa personne, ne sanctifie néanmoins que dans et par le Saint-Esprit, n'est-il pas la preuve que celui-ci possède en propre quelque chose de spécialement ordonné à la sanctification?

Cyrille s'était fait poser précisément cette question à propos du Verbe et de son Père. Notre docteur venait d'expliquer que le Fils étant saint par nature, en tant que Dieu, s'est sanctifié comme nous en tant qu'homme, en oignant lui-même son temple de son Esprit. — Mais alors, objecte-t-on, pourquoi attribue-t-on au Père sa sanctification?[2] «Parce que répond simplement Cyrille, tout est du Père par le Fils, dans le Saint-Esprit.»

En d'autres termes, il en est de la sanctification comme des autres opérations divines ; il n'y a pas à distinguer entre elles, car elles s'accomplissent suivant la même loi ; le fait qu'il n'y ait de sanctification que dans l'Esprit n'implique pas qu'il soit plus spécialement ordonné à cette œuvre que ne le sont le Père et le Fils. Que ces opérations qui ont leur principe dans le Père ne s'accomplissent que par le Fils et n'aboutissent au dehors que *dans* le Saint-Esprit, c'est le mystère de l'activité divine en elle-même, non point de la manière dont son influence nous atteint.

Remarquons d'ailleurs, en passant, que toutes les opérations divines, précisément parce qu'elles s'accomplissent suivant la même loi, servent également à prouver la divinité du Saint-Esprit. Dans son *Trésor* (assert. 34) Cyrille raisonne pour chacune des œuvres de Dieu ou du Christ comme il le fait pour celle de la sanctification. Puisque par l'Esprit, le Christ donne

(1) *P. G. 75*, 1092 B.
(2) Πῶς οὖν ὁ Πατὴρ αὐτὸν ἁγιάσαι λέγεται ; *Sur la Trinité*, 6, *P. G. 75*, 1017 A-B.

des lois[1], délivre de la servitude[2], fait des miracles[3], remet les péchés[4], vivifie[5], renouvelle la créature[6], manifeste l'intime de Dieu[7], distribue ses dons[8], crée[9], expulse les démons, c'est que l'Esprit, tout comme le Père et le Fils[10], a bien la nature divine. De tout ce que nous venons de dire, il ressort que Cyrille est totalement étranger à la conception qui lui a été prêtée par Petau d'une intervention du Saint-Esprit dans nos âmes lui appartenant à titre personnel et lui demeurant exclusivement propre.

Grâce créée Dire qu'il nous sanctifie directement et immédiatement par Lui-même, ce n'est pas repousser l'existence d'une grâce que la théologie postérieure appellera « grâce créée », mais c'est admettre en même temps que la présence de Dieu ou du Saint-Esprit (grâce incréée d'après le vocabulaire de la théologie plus moderne), une transformation de l'âme elle-même par le fait de cette présence ; et c'est précisément ce que les théologiens dans la suite appelleront la « grâce créée ». Cyrille ne se sert pas de cette terminologie, mais il admet la réalité que cette terminologie exprime.

Si on le faisait discuter avec les théologiens qui vinrent après lui, il n'admettrait pas que le Saint-Esprit soit « cause formelle » de la sanctification ou de l'adoption ; et cependant, il ne concéderait pas que le Saint-Esprit produise seulement les dons des justes. En plus des dons, nous dit-il, le Saint-Esprit s'imprime lui-même, en sorte que l'homme n'est pas seulement image de la grâce mais image de Dieu. Toutefois, il ne faut pas faire tenir à Cyrille ce qu'il ne dit pas : l'on voit bien d'après le contexte que ce n'est pas une théorie sur la grâce incréée et la grâce créée qu'il veut exposer, ni une habitation divine, propriété exclusive du Saint-Esprit, dont il veut parler. Ce qu'il veut prouver, c'est purement et simplement la divinité du Saint-Esprit, d'après le fait que nous sommes déifiés par sa réception.

Si le Saint-Esprit n'était pas Dieu Lui-même, mais la créature nous communiquant quelque forme créée, nous serions les images de cette forme (images de la grâce) et non images de Dieu ; mais si le Saint-Esprit est vraiment Dieu, nous communiquant sa forme, sa ressemblance, il nous fait semblables à Dieu, images de Dieu ; en cela,

(1) *Trésor, ass. 34, P. G. 75*, 600 D.
(2) *Ibidem*, 601 B.
(3) *Ibidem*, 604 B.
(4) *Ibidem*, 604 C.
(5) *Ibidem*, 605 B-C.
(6) *Ibidem*, 608 A-B.
(7) *Ibidem*, 612 D-613 B.
(8) *Ibidem*, 613 B.
(9) *Ibidem*, 616 C.
(10) *Ibidem*, 116 D.

toutefois, il n'y a rien qui ne soit tout à fait cohérent avec notre doctrine ; en effet, par le nom de la grâce, nous voulons dire la similitude même de Dieu imprimée en nous par le Saint-Esprit, et la relation à lui, à savoir par participation[1].

En tenant compte de l'ensemble des textes, il faut affirmer d'une part la présence du Saint-Esprit lui-même dans l'âme et d'autre part une autre réalité « qualité » de l'âme, *distincte mais inséparable* de la « grâce increée ». En un certain sens, l'Esprit-Saint est lui-même la « forme » de notre divinisation, car tout intermédiaire créé, *séparable* de la grâce increéee est superflu. Basile l'avait déjà noté. D'autre part, comme il est impossible d'identifier toutes les conséquences de notre sanctification avec la personne même de l'Esprit divin, il est impossible que cet Esprit soit une « forme », une « qualité », un *habitus*, ἕξις de notre âme. Voilà pourquoi on peut raisonnablement conclure que Cyrille admet, à côté de la grâce increéee du Saint-Esprit substantiellement présent dans le chrétien, une grâce créée, inséparable mais distincte de la première[2].

Activité du Saint-Esprit dans l'âme

Le Saint-Esprit, disions-nous, habite par sa substance dans l'âme juste et il y agit directement par sa substance et pas seulement par sa vertu (ἐνέργεια). Il y agit par simple présence et son acte de présence suffit à transformer l'âme et par l'âme le corps.

Pour que notre âme soit enrichie de la présence de Dieu, il ne suffit pas que nous recevions un Esprit étranger à la divinité et substantiellement distinct d'elle : il faut que ce soit son propre Esprit[3].

Cette même puissance sanctificatrice (δύναμιν ἁγιαστικήν), qui procède physiquement du Père, qui perfectionne les imparfaits, nous disions qu'elle est l'Esprit-Saint. Il est superflu d'imaginer que la créature soit sanctifiée par quelque intermédiaire (διὰ μέσου τινός), puisque la philanthropie de Dieu ne dédaigne pas de se pencher jusqu'aux plus petits des êtres et de les sanctifier par le Saint-Esprit, tous étant son œuvre... Si l'Esprit-Saint n'opère pas en nous par Lui-même (οὐκ αὐτουργεῖ), s'il n'est pas par nature ce que nous entendons (de lui), si c'est par participation μετοχικῶς καὶμεταληπτικῶς qu'il est rempli de sainteté de la part de l'essence divine, et s'il ne fait que nous transmettre (ἐκπέμπει) la grâce qui lui a été donnée, il est manifeste que la grâce du Saint-Esprit nous est administrée par une créature, ce qui

(1) *De Trinitate*, dial. 7, *P. G. 74*, 1090.

(2) Voir les textes du *Trésor*, ass. 33, *P. G. 75*, 597 A-C et surtout du *VII*e *dialogue sur la Trinité*, cité plus bas, *P. G. 75*, 1088 B-1089 C. Le P. Mahé en commentant ce dernier passage écrit : « Ce que Cyrille repousse ici, c'est une grâce qui serait distincte et séparée du Saint-Esprit. » Cf. J. Mahé, *La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, loc. cit., p. 485. — Nous pouvons noter aussi, avec J. Gross, que dans le texte du *Commentaire de l'Épître aux Romains*, III, 21, *P. G. 74*, 780 A où il est parlé d'une « grâce justifiante » (δικαιοῦσα χάρις), l'expression paraît désigner l'ensemble des dons divins qui opèrent la justification.

(3) *Dialogue VII sur la Trinité, P. G. 75*, 1093 A.

n'est pas vrai. Car, par Moïse ou par les anges est la Loi ; par notre Sauveur, au contraire, la grâce et la vérité. C'est donc par lui-même que l'Esprit-Saint agit en nous, αὐτουργὸν ἄρα τὸ Πνεῦμα ἐν ἡμῖν, nous sanctifiant vraiment, nous unissant à Lui par le contact avec Lui (ἑνοῦν ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ τῆς πρὸς αὐτὸ συναφείας) et nous rendant participants de la nature divine[1].

Nous lisons une doctrine plus explicite encore que ce texte tiré du *Trésor*, dans des passages du *Commentaire sur saint Jean*.

Nous devenons participants de la nature divine et pour cela, nous sommes dits nés de Dieu et appelés dieux. Ce n'est pas seulement par la grâce (οὐ χάριτι μόνον) que nous sommes élevés à cette grâce surnaturelle ; c'est que nous possédons Dieu habitant et demeurant en nous... Nous sommes les temples de Dieu selon saint Paul, parce que le Christ habite en nous[2].

Il y avait dans les saints Prophètes une très riche illumination du Saint-Esprit, qui les rendait capables de prévoir l'avenir et de connaître les choses cachées. Mais dans les fidèles du Christ, il n'y a pas seulement cette illumination du Saint-Esprit, c'est l'Esprit Lui-même, nous ne craignons pas de l'affirmer, qui habite et séjourne en nous[3].

A. Ne disons-nous pas que sur terre l'homme a été fabriqué à l'image de Dieu ?

B. Assurément.

A. Ce qui nous confère l'image divine et nous imprime, à l'instar d'un sceau, la beauté supraterrestre (τὸ ὑπερκόσμιον κάλλος), n'est-ce pas l'Esprit ?

B. Mais non comme Dieu, dit-il, comme ministre de la grâce divine seulement.

A. Ce n'est donc pas lui-même, mais la grâce qui, par lui, nous est imprimée ?

B. Cela me paraît vrai.

A. Il semblait donc appeler l'homme image de la grâce plutôt qu'image de Dieu... — Mais lorsqu'il a été établi dans l'être, il a été formé semblable à Dieu, le souffle de vie lui ayant été insufflé. Après avoir perdu sa sainteté..., il n'a pas été rappelé à la beauté primitive et antique d'une autre façon qu'au début. Le Christ, en effet, souffla sur les saints apôtres en disant :

« Recevez l'Esprit-Saint »... Si la grâce conférée par lui était séparée de l'essence de l'Esprit, pourquoi le bienheureux Moïse ne dit-il pas clairement qu'après avoir produit l'être vivant, le démiurge de l'univers lui a insufflé la grâce par le souffle de vie ? Et le Christ (pourquoi ne nous dit-il pas) à nous : Recevez la grâce par le ministère du Saint-Esprit ? Or, le premier dit : Souffle de vie ; c'est que la nature de la déité est vie véritable ; s'il est vrai qu'en elle nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes. La voix du Sauveur dit à son tour : Esprit-Saint ; ce même Esprit qu'il fait en vérité habiter et qu'il introduit dans les âmes des croyants, par qui et en qui il les change dans la forme primitive, c'est-à-dire en Lui, en sa propre ressemblance au moyen de la sanctification, nous renouvelant de la sorte vers l'archétype de l'image, savoir le caractère du Père, ... le Fils. Mais la similitude (ὁμοίωσις) parfaite et physique du Fils est l'Esprit. Configurés à celui-ci par la sanctification, nous sommes façonnés à l'exemple de la forme (μορφή) même de Dieu. Voilà ce que nous enseigne la parole de l'Apôtre : « Mes enfants, s'écrie-t-il, que j'engendre de nouveau jusqu'à ce que soit formé le Christ en vous ». Or, il est formé par l'Esprit qui, par lui-même, nous restaure selon Dieu. Puis donc que nous sommes formés selon le Christ, que lui-même est bien

(1) *Trésor*, ass. 33, *P. G. 75*, 579 A-C.
(2) *Sur saint Jean*, I, 13, *P. G. 73*, 157 B.
(3) *Sur saint Jean*, VII, 39, *P. G. 73*, 757 A-B.

gravé et reproduit en nous par l'Esprit, comme par quelqu'un qui lui est physiquement semblable (ὡς δι' ὁμοίου φυσικῶς τοῦ Πνεύματος), l'Esprit est Dieu, lui qui rend semblable à Dieu, non comme par une grâce ministérielle, mais comme en se donnant lui-même[1] au juste en participation de la nature divine.

B. Je n'ai rien à reprendre à ce qui vient d'être dit.

A. Nous sommes appelés et nous sommes temples de Dieu et même dieux. Pourquoi donc ? Interroge les adversaires, si effectivement, nous ne participons qu'à une grâce nue et privée d'hypostase (εἴπερ ἐσμὲν ἀληθῶς ψιλῆς καὶ ἀνυποστάτου χάριτος μέτοχοι)? Mais il n'en est pas ainsi. Car nous sommes des temples de l'Esprit qui existe et subsiste ; à cause de lui, nous sommes également appelés dieux, en tant que, par notre union à Lui, nous sommes entrés en communion avec la divine et ineffable nature. Si l'Esprit qui nous déifie (θεοποιοῦν) par lui-même est vraiment étranger et séparé quant à l'essence de la nature divine, nous avons été frustrés de notre espérance, nous parant de je ne sais quelle vaine gloire. Comment serions-nous alors encore des dieux et des temples de Dieu, d'après l'Écriture, par l'Esprit qui est en nous ? Car ce qui est privé d'être Dieu, comment conférerait-il cette qualité à d'autres ? Mais nous sommes réellement des temples et des dieux... L'Esprit divin n'est donc pas d'une essence différente de celle de Dieu (ἑτερούσιον πρὸς Θεόν)[2].

Tous ces textes montrent bien que le Saint-Esprit est Dieu, qu'Il habite par sa substance dans l'âme juste, qu'il y agit non pas seulement comme de loin et par intermédiaire, par sa vertu, mais directement et immédiatement, en personne, par sa présence substantielle.

Cyrille n'insiste pas seulement sur la présence substantielle en nous de l'Esprit divin, mais sur le fait que l'Esprit-Saint est l'Esprit du Fils et l'Esprit du Père. Le Fils est l'image de son Père et, dans un certain sens, Cyrille l'indique dans d'autres passages, il doit imiter son Père dans sa Paternité même. Le Fils Incarné, en un certain sens, deviendra donc Père à son tour ; non point Père de celui dont Il est le Fils, mais Père par l'amour des hommes, Père par rapport à ceux qui deviendront ses enfants : c'est la génération spirituelle de l'apostolat, qui fait enfanter d'autres Christs[3].

(1) J. Gross auquel j'emprunte la traduction de ce passage fait remarquer très justement que le ἑαυτῷ du texte doit ici de toute évidence être changé en ἑαυτο.

(2) *Dialogue VII sur la Trinité, P. G. 75*, 1088 B-1089 D. Cf. *P. G. 75*, 905 A.

(3) Cfr. quelques textes suggestifs sur la paternité sacerdotale ou spirituelle au début de notre note sur l'*argumentation patristique*, p. 455 sq, à la fin de ce volume.

L'apôtre enfante spirituellement des fils par l'éducation religieuse et la prédication : « Mes enfants, que j'engendre de nouveau jusqu'à ce que soit formé le Christ en vous ». Arrivé à la stature de l'homme parfait, le chrétien est capable de transmettre le σπέρμα τοῦ θεοῦ. A propos de l'esprit paternel du Christ, on cite quelquefois ce texte de saint Augustin, Tractatus 75 : « Post promissionem Spiritus Sancti, ne quisquam putaret, quod ita eum Dominus daturus fuerit velut pro seipso, ut non et ipse cum eis esset futurus, adjecit atque ait : Non relinquam vos orphanos, veniam ad vos. Quamvis ergo nos Filius Dei suo Patri adoptaverit filios, et eumdem Patrem nos voluerit habere per gratiam, qui ejus Pater est per naturam : tamen etiam ipse circa nos paternum affectum quodammodo demonstrat, cum dicit : Non relinquam vos orphanos ».

L'Esprit-Saint est donc le terme et comme le résumé de la Trinité. L'Esprit-Saint vient habiter dans l'âme des fidèles, il y installera l'Esprit filial qui fait dire : *Abba*, Père, esprit de respect, de confiance et d'amour par rapport au Père qui est dans les cieux. En même temps, il installera dans l'âme un esprit paternel et apostolique, celui qui nous rend parfaits comme le Père céleste est parfait, un esprit de génération spirituelle, celui qui faisait dire à saint Paul : « Mes enfants, que j'engendre de nouveau jusqu'à ce que soit formé le Christ en vous », celui qui doit animer l'évêque dans son Église, celui qui anime l'Église elle-même, véritable mère, elle qui nourrit les bons et les méchants[1] et qui engendre les âmes à la vie spirituelle par le baptême.

Le Baptême

Par le baptême, disons-le en terminant, Dieu vient habiter l'âme et transfigure notre nature. L'âme est revêtue d'une beauté extraordinaire, d'une dignité « au-dessus de la créature »[2]. L'Esprit-Saint « par la sanctification et la justice » introduit en nous une certaine conformation divine (θείαν τινὰ μόρφωσιν)[3] ; il nous imprime un sceau[4] ; il nous fait passer à un autre état (εἰς ἑτέραν τινὰ μεθίστησιν ἕξιν)[5]. Il nous rend conformes au Christ, savoir par la qualité qui est dans la sanctification (διὰ τῆς ἐν ἁγιασμῷ ποιότητος)[6] ; le Christ est « gravé et reproduit en nous »[7].

Et ainsi, nous retrouvons cette affirmation que nous avions déjà notée : la reproduction du Christ en nous par une sorte de modelage intérieur et extérieur. Si le chrétien peut imiter les exemples extérieurs du Christ, son amour de Dieu le Père et son amour des hommes, son esprit filial et son esprit apostolique, c'est parce que le Saint-Esprit est présent en lui d'une présence qui le sanctifie en le transformant, intimement, moralement, ontologiquement, sans panthéisme, en Dieu même.

Le Christ est formé en nous en vertu d'une forme divine que le Saint-Esprit nous infuse par la sanctification et la justice[8].

(1) *Sur Isaïe*, 54, 1-3 ; 60, 13-14 ; 63, 19 ; *P. G. 70*, 1195, 1337, 1397 ; *P. G. 71*, 120, 92 sq.
(2) Cf. *Dial. 1 sur la Trinité*, *P. G. 75*, 676 B.
(3) *Sur Isaïe*, 44, 21-22 ; *P. G. 70*, 936 B ; *Dialogue VI sur la Trinité*, *P. G. 75*, 1013 D.
(4) *Sur la vraie foi aux Reines*, or. II, *P. G. 76*, 1384 D.
(5) *Sur saint Jean*, XVI, 6-7, *P. G. 74*, 433 C,-D.
(6) *Hom. pasc.*, X, *P. G. 77*, 617 D ; *Sur Isaïe*, LXVI, 18-19, *P. G. 70*, 1445 C.
(7) *Dialogue VII sur la Trinité*, *P. G. 45*, 1088 B-1089 D.
(8) *Sur Isaïe*, *P. G. 70*, 936.

Ainsi le Christ avait achevé son œuvre terrestre ; mais il fallait nous rendre participants de la nature divine du Verbe, et changer totalement notre vulgarité pour prendre la tenue du royaume céleste : ce qui ne pouvait se faire que par la participation de l'Esprit. Le moment favorable à cette descente de l'Esprit était bien celui qui suivit le départ du Christ Sauveur. Quand Il vivait corporellement avec ses fidèles, le Sauveur, sans doute, leur paraissait le distributeur de tous les biens. Mais ayant dû remonter vers son Père, ne devait-il pas rester par l'Esprit avec ses adorateurs, et être présent en nos cœurs par la foi, afin que le possédant en nous, nous puissions crier avec confiance « *Abba Père* », et courir aisément à toute vertu et nous montrer invincibles aux tentations du diable et au mépris des hommes, ayant toute force en l'Esprit[1] ?...

De même qu'au commencement l'homme avait été fait à l'image de son créateur, ainsi maintenant, par la participation de l'Esprit, il est refait à l'image de son propre artisan. Que ce soit la forme du Sauveur que l'Esprit imprime dans les âmes qui le reçoivent, comment en douter après ces paroles que Paul adressait à ceux que leur lâcheté avait fait retomber aux observances légales : « Mes petits enfants que j'engendre à nouveau jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous ». Le Christ, dit-il, ne saurait être formé autrement que par la participation au Saint-Esprit et une vie selon l'Évangile. Aussi, comme dans les prémices de son patrimoine revivifié, pour l'immortelle gloire, à l'image de Dieu, le Christ à nouveau fait habiter le Saint-Esprit en ses disciples[2].

L'Esprit-Saint s'était éloigné de l'humanité, lui qui seul pouvait conserver et imprimer en nous un caractère divin (donné au premier jour) ; mais à nouveau le Sauveur nous en a fait présent et ainsi nous restitue notre ancienne dignité, en nous façonnant à sa propre image[3].

* * *

Par ces textes, je veux clore cette étude sur la Pneumatologie de saint Cyrille d'Alexandrie. Dans les pages précédentes qui, suivant le plan même du Symbole de Nicée, orientaient successivement l'esprit et le cœur vers chacune des trois personnes de la sainte et indivisible Trinité, le lecteur, en s'étonnant au premier abord du manque d'originalité de cette doctrine, a dû se laisser peut-être gagner, peu à peu, par son orthodoxie traditionnelle, par sa solidité dogmatique, par son ampleur qui tient compte de toutes les données de la foi, par cette plénitude ruisselante qui étale tant de richesses spirituelles, enfin par son extraordinaire simplicité. Connaître et aimer de tout son cœur Dieu notre Père, comprendre pratiquement et vitalement le rôle central et l'indispensable médiation du Christ, enfin se laisser modeler par l'Esprit qui façonne le Verbe en nous ; voilà pour Cyrille l'authentique perfection chrétienne, dont la Vierge Marie, Mère de Dieu, va nous donner maintenant un merveilleux exemple.

(1) *Sur saint Jean,* XVI, 7, *P. G. 74,* 433.
(2) *Sur saint Jean XX,* 22, 23. L. XII, *P. G. 74,* 716.
(3) *Sur saint Jean XII,* 39, L. V, *P. G. 73,* 757.

CHAPITRE II

MARIOLOGIE

Nous avons eu déjà l'occasion de parler de Marie, mère de Jésus, dans notre seconde partie ; il était en effet impossible de parler du fils sans parler de sa mère. Dans les ouvrages de Cyrille, la Mariologie se trouve d'ailleurs étroitement mêlée à la Christologie, puisque la controverse nestorienne s'est déclenchée à propos du vocable θεοτόκος. Un approfondissement du sujet s'impose à nous pour différentes raisons : tout d'abord, parce que parmi les créatures, Marie, après l'humanité du Christ, apparaît comme ayant réalisé au plus haut degré la perfection chrétienne, et par ses prérogatives et par ses vertus ; ensuite parce que fille de Dieu, mère de Dieu, en union très spéciale avec le Saint-Esprit, elle se trouve être le Tabernacle par excellence du Très-Haut, le Temple de la Trinité ; enfin, à cause de ses rapports avec l'Église.

C'est en considération de ces relations avec l'Esprit-Saint et avec l'Église que nous insérons notre étude mariologique à cet endroit de notre ouvrage, à la fin de la Pneumatologie et avant la quatrième partie qui traitera de l'Ecclésiologie[1].

Idée centrale de la Mariologie Marie possèe une incomparable perfection. La clef de cette perfection ce n'est pas son ascendance davidique, mais c'est sa maternité qui est une maternité réelle et une maternité divine. Tous les autres privilèges de Marie, sa virginité avant l'enfantement, pendant l'enfantement, après l'enfantement, l'absence en elle de

(1) S'il n'est point fait mention de la Sainte Vierge dans le symbole de Nicée, du moins en est-il parlé dans presque tous les autres symboles : « Je crois au Fils... qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie ». Cf. NEUBERT, *Marie dans l'Église anténicéenne,* 1re partie, ch. IV. Marie dans le symbole, p. 136 sq. et *Dict. Apol. de la Foi catholique,* art. « Marie ». Période patristique.

tout péché, sa dignité, le culte dont elle est l'objet, tout cela découle de sa maternité divine; idée centrale que Cyrille voulait et a réussi à mettre en valeur au concile d'Éphèse de 431.

Maternité humaine et divine

Ascendance davidique Sur *l'ascendance davidique*, Cyrille a beaucoup insisté en répondant aux attaques de Julien qui avait jadis prétendu que les prophéties ne s'étaient pas réalisées en Jésus et que celui-ci n'était pas le Messie. Pour l'Apostat, la divergence des généalogies rapportées par saint Matthieu et saint Luc montrait bien que Joseph ne descendait pas de Juda[1]. Cyrille répond que l'affirmation de l'empereur défunt est purement gratuite ; il attend les preuves et, en les attendant, il affirme, textes scripturaires à l'appui, la descendance davidique de Jésus et de Marie[2].

Maternité humaine Nous avons déjà mainte fois fait allusion à ce point, spécialement quand nous avons parlé de l'humanité véritable de Jésus ; mais il faut traiter à fond cette question si importante de la maternité véritable de Marie, au point de vue physique, avant de parler de sa maternité divine[3].

A propos de cette double maternité, Antioche et Alexandrie s'accusaient mutuellement de docétisme, de manichéisme, de gnosticisme, d'apollinarisme, d'arianisme. Essayons de débrouiller les fils de l'écheveau. Rappelons d'abord que la négation du terme Théotokos était aux yeux de Cyrille d'origine arienne. Tandis qu'en Égypte, on découvrait dans les expressions nestoriennes des ressemblances avec les formules gnostiques et docètes[4], à Antioche et à Constantinople, on prétendait que Cyrille avait subi l'influence de l'apollinarisme et même du manichéisme. Ce qui

(1) *Contre Julien*, L. VIII, *P. G. 76*, 888 B.

(2) *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 365 C, 368 A ; *Glaphyres sur la Genèse, P. G. 69*, 349 D ; *Sur Isaïe, P. G. 70*, 208 A ; *70*, 1140 B ; *Sur saint Luc, P. G. 72*, 932 A, 484 A et 485 A, B ; *Sur Zacharie, P. G. 72*, 228 C, et PUSEY, *Sur les 12 Prophètes*, II, 498, 5 ; *Sur saint Jean, P. G. 73*, 304 D, et PUSEY, *Sur saint Jean*, I, 276, 15 ; *P. G. 73*, 772 A, et PUSEY, *Sur saint Jean*, I, 708, 19 ; *P. G. 73*, 220 D, et PUSEY, *Sur saint Jean*, I, 197, 7 ; *P. G. 73*, 761 A, D, et PUSEY, *Sur saint Jean*, I, 700 ; *P. G. 73*, 221 A, et PUSEY, *Sur saint Jean*, I, 772-773.

(3) Sur les origines du dogme de la maternité humaine et de la maternité divine, cf. E. NEUBERT, *Marie dans l'Église anténicéenne*. Première partie. Marie dans le dogme. Sur l'histoire du mot θεοτόκος, cf. H. DU MANOIR, *Essai sur la Terminologie christologique de saint Cyrille d'Alexandrie* (en préparation).

(4) *Contre Nestorius*, livre I, *P. G. 76*, 24 D, et PUSEY, vol. VI, p. 65 sq.

est vrai, c'est que conformément à la tradition alexandrine, Cyrille insistait sur la divinité plutôt que sur l'humanité du Christ[1].

Toutefois Cyrille a bien mis en lumière la maternité physique de Marie. Le Logos tout-puissant, écrit-il à Nestorius, aurait pu aisément se former un corps sans naître d'une femme, et faire son apparition ici-bas de la même manière que le premier homme aux premiers âges du monde. Mais cela aurait été un prétexte pour nier le fait de l'Incarnation[2]. Manès, le fondateur du manichéisme, ce φαντασιομάχος, enseignait que le Christ n'avait pas de corps réel[3] et que l'Incarnation n'avait eu lieu qu'en apparence[4]. Pour Cyrille, c'est exactement le contraire qui constitue la vérité. Le Logos s'est soumis aux lois de la nature humaine. Il est de la « semence d'Abraham » (*Hebr.*, 2, 13); il s'est montré à tous comme un homme véritable et la Sainte Vierge est devenue la médiatrice, qui lui a permis de participer comme nous à la chair et au sang. Sans quoi on ne pourrait dire de Lui, « Dieu avec nous ». Il est né, de la femme, homme parfait, sans péché sans doute, mais il était homme réellement et non pas seulement en apparence[5].

Le prophète Isaïe ne nous trompe pas lorsqu'il nous affirme : « La Vierge concevra et elle enfantera un Fils et on l'appellera Emmanuel » (Isaïe, 7 14). Pure vérité, encore, quand l'archange Gabriel s'adressa à la Sainte Vierge et lui dit : « Ne craignez pas, Marie... Vous concevrez dans votre sein et vous enfanterez un fils » (Luc, 1, 30 sq.)[6].

Isaïe nous donne de nouveau une preuve certaine de son Incarnation lorsqu'il nous annonce que l'Emmanuel se nourrira de beurre et de miel[7]. (Isaïe, 7, 15). « Un fils nous est né, un Fils nous a été donné », s'écrie-t-il encore (Isaïe, 9, 6) réfutant par avance la doctrine des Manichéens. Puisque le Prophète parle d'une véritable naissance et de l'enfantement

(1) Nau, *Le Livre d'Héraclide*, p. 155. « Cela ressemblait aussi aux Manichéens parce qu'il aurait souffert tout en étant impassible » ; p. 156 « qu'il (Cyrille) soit manichéen, vous lui en rendez témoignage » ; p. 91 « ils appelaient Manichéens ceux qui donnaient le nom de Mère de Dieu à la Bienheureuse Marie ». Cf. Loofs, *Nestoriana*, p. 191, 24 et 192, 14.

(2) *Contre Nestorius*, livre 1, *P. G. 76*, 21 A, B, et Pusey, vol. VI, p. 63.

(3) *Homélies diverses*, *P. G. 72*, 1061 D.

(4) *Contre Nestorius*, livre 1, *P. G. 76*, 21 A, B (ἐν μόναις φαντασίαις), et Pusey, vol. VI, p. 63, 14.

(5) *Scholia sur l'Incarnation du Monogène*, *P. G. 75*, 1373 D (... γεγονὼς τῆς καθ' ἡμᾶς ἀνθρωπότητος τελείως ἐχούσης κατὰ τὸν ἴδιον λόγον) ; Pusey, vol. VI, p. 506, 18 ; *Sur l'Incarnation du Monogène*, *P. G. 75*, 1208 C ; *Homélies diverses*, 15, *P. G. 77*, 1092 C.

(6) *Ep. 39 à Jean d'Antioche*, *P. G. 77*, 177 D.

(7) *Sur la Genèse*, *P. G. 69*, 380 C.

d'une femme, comment peut-on encore songer à une naissance apparente et à un corps apparent[1]? Le corps du Christ était un corps bien réel[2]. Comment s'il n'en était pas ainsi, les apôtres auraient-ils pu dire qu'ils avaient contemplé et touché le Verbe de Vie? L'apôtre Thomas a touché ce corps sensible et visible qui a été pendu à la Croix et il a reconnu le Christ comme son Seigneur et son Dieu[3].

Notre-Seigneur a pleuré sur la mort de Lazare, comme il a pleuré la chute prochaine de Jérusalem. Tout cela n'est pas une fiction. Le Christ voulait nous prouver sa tristesse ; sans ces larmes bien visibles, son angoisse nous serait restée à tout jamais cachée[4].

Tout cela, Notre-Seigneur l'a accompli, pour nous montrer qu'il s'était fait homme non pas en apparence mais bien réellement, en naissant en toute vérité d'une femme. Rien de ce qui est humain ne lui est étranger, sauf le péché. Tous les sentiments humains du Christ ont donc une raison d'être et une véritable consistance ; ils n'ont pas été annihilés par le fait que le Verbe assumait la nature humaine mais ils lui ont été soumis pour que la nature humaine dans le Christ soit élevée à une condition divine[5].

Le Christ s'est fait homme pour nous sauver et c'est à la lumière de la Rédemption que Cyrille étudie le mystère de l'Incarnation[6]. Par la faute d'Adam, l'humanité avait péri, l'humanité devait retrouver son état surnaturel, l'incorruptibilité, l'immortalité ; pour cette sublime récupération, la chair humaine devait participer à la force vivifiante de Dieu[7]. Celui-ci envoya son propre fils, principe de vie divine, de cette vie éternellement jaillissante[8]. Une nouvelle vie est alors conférée à l'humanité ; tout ce qu'avait perdu le genre humain est retrouvé ; tous les dommages qu'il avait subis sont réparés[9].

Mais ce n'est pas tout. Le Christ est le second Adam[10]. De même qu'Adam a été à l'origine de notre mort et de notre damnation, ainsi le

(1) *Sur Isaïe, P. G. 70,* 253 C, D.

(2) *Sur les Actes des Apôtres, P. G. 74,* 768 C.

(3) *Contre Nestorius,* livre V, *P. G. 76,* 241 B (PUSEY, vol. VI, p. 34). *Sur Sophonie, P. G. 71,* 980 C.

(4) *Sur Luc, P. G. 72;* 880 A, B.

(5) *Sur Luc, P. G. 72,* 921 C, D.

(6) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 273 D, et PUSEY ; *Sur saint Jean,* II, 482.

(7) *Sur Luc, P. G. 72,* 908 D.

(8) *Sur Luc, P. G. 72,* 908 C, D ; *Trésor, P. G. 75,* 405 C, D.

(9) WEIGL, dans son étude *Die Heilslehre des heiligen Cyrillus von Alexandrien,* Mayence, 1905, p. 46 sq., note à juste titre que Cyrille insiste davantage sur l'élévation de l'humanité tombée et la réparation des dommages subis que sur l'offense faite à Dieu et lavée par le Sacrifice rédempteur.

(10) *Sur Matthieu, P. G. 72,* 408 D.

Christ est la source de notre vie et de notre élévation[1]. Le Christ est la « seconde souche du genre humain et le principe de l'humanité qui retrouve par la sanctification son intégrité »[2]. En face de tous les adversaires d'une Incarnation véritable, Cyrille tient en substance ce langage : pour sauver l'humanité, il fallait que le Logos se fît homme ; sans quoi notre corps n'aurait pu échapper à la corruption[3]. « Ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé »[4]. Voilà pourquoi le Logos s'est fait chair afin que par la mort il enlevât le pouvoir à celui qui avait la puissance de la mort, c'est-à-dire au démon, et qu'il délivrât ceux qui par la crainte de la mort auraient été tenus toute leur vie en esclavage (*Hébreux*, II, 14-15). «Le Fils unique est semblable à nous, c'est-à-dire homme parfait ; il s'est uni à nous le plus étroitement possible afin de retirer notre corps mortel de la perdition où nous étions tombés ; il s'est approprié l'âme humaine pour la rendre plus forte que le péché, en déversant sur elle la force, la fermeté, l'immutabilité de sa nature comme un bain salutaire»[5]. Le Sauveur a donné sa chair comme rançon pour racheter la chair de tous[6]. Dans le commentaire cyrillien sur saint Jean, nous lisons ce passage suggestif :

« L'Évangéliste dit précisément que le Logos s'est fait chair pour désigner par là la créature d'après ce qui a souffert le plus, afin que l'on voit en même temps la blessure et le remède, le malade et le médecin, ce qui a été frappé de mort et celui qui l'a rappelé à la vie[7].

Ainsi devait s'accomplir d'une manière magnifique le mystère de l'Économie[8].

C'était précisément à cause de l'union de la chair avec le Logos, de l'union la plus étroite qui soit, puisque la chair devenait la chair même du Logos, que l'humanité pourrait être délivrée de la corruption.

« De même que le fer, si on l'approche d'une flamme ardente, prend aussitôt l'apparence du feu, et reçoit en communication le pouvoir même de l'élément vainqueur, ainsi la nature de la chair ne reste pas dans son ancien état lorsqu'elle est assumée par le Logos impérissable et vivifiant, mais elle échappe à la corruption et à la ruine en les dominant[9] ».

(1) *Sur la Genèse, P. G. 69,* 29 D ; *Sur les Nombres, P. G. 69,* 620 D.

(2) *Sur Isaïe, P. G. 70,* 588 B ; *Dialogues sur la Trinité, P. G. 75* 853 C ; *Sur saint Matthieu, P. G. 72,* 408 D ; *P. G. 72,* 365 C ; *Sur saint Jean, P. G. 73,* 205 D, et PUSEY, *Sur saint Jean,* I, 184.

(3) *Contre Nestorius,* livre I, *P. G. 76,* 21 C.

(4) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 89 D, et PUSEY, *Sur saint Jean,* II, 318, 9.

(5) *Sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75,* 1213 A, B, et PUSEY, vol. VI, p. 61 sq.

(6) *Sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75,* 1216 A.

(7) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 760 C, D.

(8) *De l'Incarnation du Monogène, P. G. 75,* 1213 D, PUSEY, vol. VI, p. 64, 11.

(9) *Homélie pascale,* 17, *P. G. 77,* 785 D-788 A. Cf. *Contre Nestorius,* liv. 4, *P. G. 76,* 189 D.

Dans un langage de plus en plus réaliste, Cyrille ajoute : « Si le Logos n'était pas devenu réellement chair, quel dos aurait-il offert à ses bourreaux ? Quelles joues aurait-il présenté aux coups ? En quel sens aurait-on pu dire que son côté a été traversé par la lance ? Si le Logos ne s'était pas fait chair, le Christ n'aurait pas pu mourir pour nous et il ne serait pas ressuscité. Car comment une ombre ou une apparence aurait-elle pu mourir ? ». Et il conclut : nous considérons de tels dires comme des fables[1].

Le fait de la Maternité véritable de Marie n'empêche pas que saint Cyrille désigne le Christ comme un « homme céleste »[2]. Dans sa lettre à Jean d'Antioche, il se défend contre le reproche qu'on lui fait d'avoir dit qu'il n'avait pas pris son corps de la Vierge, mais l'avait apporté du Ciel :

> Ignorent-ils le point de départ de toute cette dispute sur la foi ; elle n'a été engagée que parce que c'était précisément notre ferme conviction que la Sainte Vierge était Mère de Dieu ? Si Notre-Seigneur Jésus-Christ n'est pas né de la Vierge, mais a pris son corps du Ciel, comment pourrions-nous encore la nommer « Mère de Dieu » ? Qu'aurait-elle enfanté, sinon l'Emmanuel ? On ne peut que sourire en face de ceux qui imaginent contre nous des plaisanteries de ce genre. La prophétie d'Isaïe (7, 14) et l'annonce de l'Archange Gabriel (Luc, 1, 31) manifestent la vérité. Quand nous disons que Notre-Seigneur Jésus-Christ est descendu du Ciel, nous avons devant les yeux ce mot de Saint Paul : « Le premier homme venant de la terre est terrestre, le second homme venant du Ciel, est céleste » (I Cor., 15, 47) et le mot du Sauveur lui-même : « Personne ne monte dans le Ciel si ce n'est celui qui est descendu du Ciel, le Fils de l'Homme » (Jean, 3, 13).
>
> Mais de ces mots, nous ne tirons pas cette fausse conclusion que le Christ a pris sa chair du Ciel ; l'esprit du prophète montre à notre pensée d'autres cheminements[3].

Malgré son ascendance charnelle de Marie, cette expression « homme céleste » appliquée au Christ trouve sa justification puisque le Verbe de Dieu est descendu du Ciel et a pris la forme d'esclave ; mais il restait ce qu'il était, c'est-à-dire Dieu. Il faut le considérer comme un seul être, comme une personne, avec la chair qu'il s'est appropriée[4]. Et si on l'oppose à Adam, en tant qu'homme céleste, cela ne suppose pas nécessairement qu'il y ait une différence de nature mais une différence de manière d'être moral et de comportement[5]. Cyrille n'est pas de ceux qui croient à une naissance simulée et à une assomption fictive de la nature

(1) *Sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75,* 1196 C, D ; Pusey, vol. VI, p. 23 sq.

(2) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 552 C ; Pusey, *Sur saint Jean,* II, 729 ; *Sur saint Matthieu, P. G. 72,* 401 C.

(3) *Dialogue sur la Trinité, P. G. 75,* 940 A.

(4) *Ep. 39 à Jean d'Antioche, P. G. 77,* 180 A, B ; cf. *Sur le Psaume 49, P. G. 49,* 1076 A.

(5) *Sur la première aux Corinthiens, P. G. 74,* 909 B, C ; Pusey, *Sur saint Jean,* III, 314.

humaine[1]. Il n'est pas de ceux qui disent que le corps est venu du ciel sous prétexte que la nature impérissable ne devait pas prendre la chair d'un corps périssable, ni subir la faute qui souille[2]. Cyrille déclare au contraire dans sa lettre au prêtre Eusèbe qu'il n'a jamais changé d'opinion sur ce point et que l'on ne pourra nulle part trouver dans ses ouvrages ou dans sa correspondance quelque chose dans ce sens[3].

Toutefois la nature humaine que le Logos a reçue de la Vierge Mère n'était pas une nature universelle ; le Christ est un homme individuel comme nous. Certains critiques, spécialement parmi les théologiens protestants, ont reproché aux Pères grecs d'avoir subi une influence platonicienne et d'avoir prêté au Christ une nature universelle[4].

Cyrille, selon eux, ne parlerait pas d'un homme individuel; car le Christ n'est pas homme comme Pierre et Paul; «il est le commencement d'une humanité». Sans doute, le patriarche égyptien emploie des expressions parfois un peu vagues et imprécises en parlant de la nature humaine dans le Christ ; elles pourraient à la rigueur être interprétées dans le sens d'un réalisme exagéré si elles n'étaient pas replongées dans le contexte de son œuvre totale. On trouve des passages comme « tous nous étions dans le Christ »... « En tous par un seul, le Logos est venu habiter »[5]. Mais en aucune manière, Cyrille n'a voulu priver le Logos fait homme d'une nature humaine individuelle. D'après tout l'exposé cyrillien, le Christ apparaît dans son être et dans son activité comme un homme individuel : son Incarnation ne le rend pas différent d'un homme ordinaire ; il a faim, il a soif, il verse des larmes brûlantes sur la mort de son ami, tout comme l'un de nous. « Par là, on devait précisément reconnaître, qu'il était un homme, et comme homme, semblable à nous »[6].

« Il ne serait jamais venu à l'idée de Cyrille, écrit Weigl[7], que pour transmettre la grâce à l'universalité des hommes et élever le genre humain à l'état surnaturel et à une participation de la nature divine, le Christ ait assumé une nature universelle ». Jamais ses adversaires antiochiens ne

(1) *Sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75*, 1197 C, D ; Pusey, vol. VI, p. 27 sq.
(2) *Sur Luc, P. G. 72*, 937 A.
(3) *Ep. 54 à Eusèbe, P. G. 77*, 289 B.
(4) Krüger, par exemple, dans Hauck, *Realenzyklopädie f. prot. Theol.*, 3e édition, IV, p. 381. Cf. Loofs, *Leontius von Byzanz:* Texte und Unter., 1887, p. 48, la nature humaine dans le Christ est la nature humaine non individualisée; Ehrhard, *Literarische Handweiser*, 1896, p. 1 sq. ; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e édit. 1909, p. 167.
(5) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 161 C ; Pusey, *Sur saint Jean*, I, 141.
(6) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 528 D.
(7) *Die Heilslehre des hl. Cyrillus von Alex.*, p. 68.

lui reprochèrent, malgré leur mentalité aristotélicienne (et cet argument est très fort), une idée de ce genre.

Le Christ devait, pour détruire la corruption de la nature humaine, expérimenter la vie humaine individuelle. Le Logos devenu chair est précisément pour l'humanité tout entière le nouveau principe de vie, comme Adam était pour tous le commencement de la mort et de la corruption[1].

De même qu'en Adam toute l'humanité était tombée, ainsi dans le Christ toute l'humanité devait être régénérée. Le Christ accomplit cette régénération en prenant la forme d'esclave, en s'unissant le plus intimement possible la nature humaine et devenant un homme comme nous, tout en restant Dieu comme son Père. C'est ainsi qu'il réalisa notre salut[2].

Il (le Christ) a pris toute la nature humaine en lui, pour une vie sainte et sans tâche lorsqu'il est devenu homme et est apparu sous la forme humaine[3].

Parce qu'il (le Christ) nous porte en lui, en tant qu'il a porté la nature humaine, le corps du Christ s'appelle aussi notre corps[4].

Enfin Cyrille applique le principe de saint Paul : « Comme par un seul la mort, ainsi par un seul le salut »[5].

Si Adam était un homme individuel, et Cyrille n'a jamais pensé qu'il en fût autrement, le Christ l'est pareillement. Le but de l'Incarnation, c'est que le Christ devienne la tête de l'humanité. Pour que la Rédemption s'accomplisse, il fallait véritablement que le Logos se fasse homme, dans toute l'acception de ce terme. Voilà pourquoi dans ses écrits christologiques et sotériologiques, Cyrille revient perpétuellement sur cette idée : « Marie a enfanté le Logos, selon la chair. Le Saint-Esprit est venu couvrir Marie de son ombre et dans le sein de la Vierge s'est formé l'humanité du Christ ». Cyrille va même plus loin et entrant dans le détail, il souligne un synchronisme qui fait voir le lien qui existe entre Incarnation et Rédemption. Le Vendredi, nous dit-il, a été le jour de l'Incarnation comme il a été le jour de la mort du Christ[6].

(1) *Sur la Genèse, P. G. 69*, 144 C ; *Sur I Cor., P. G. 74*, 880/81 ; *Sur Isaïe, P. G. 70*, 588 B ; *Dialogue sur la Trinité, P. G. 75*, 853 C ; *Sur Zacharie, P. G. 72*, 96 C.

(2) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 473 C, D (... ἐπείπερ ὡς ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ἀνεδίω Χριστός) ; PUSEY, *Sur saint Jean*, II, 657.

(3) *Sur II Cor. P. G. 74*, 946 D ; PUSEY, *Sur saint Jean*, III, 345.

(4) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 280 B ; PUSEY, *Sur saint Jean*, II, 486 ; cf. *Sur saint Jean, P. G. 74*, 432 B (il nous porta par sa chair) ; *Contre Nestorius*, liv. I, *P. G. 76*, 17 A (καὶ διὰ τῆς ἐνωθείσης αὐτῷ σαρκὸς πάντας ἔχων ἐν ἑαυτῷ).

(5) *Sur I Cor., 15*, 21, *P. G. 74*, 900 D ; *Sur saint Luc, P. G. 72*, 909 A ; PUSEY, *Sur saint Jean*, III, 303 et 313.

(6) *Ep. 86 à saint Léon, P. G. 77*, 384 A.

Maternité divine

Nestorius après avoir hésité entre « Anthropotokos » et « Theotokos » opta finalement pour l'expression « Christotokos » ; s'il admit parfois l'expression « theotokos », il ne donna jamais à ce terme toute sa signification. Cyrille considéra au contraire l'expression « theotokos » au sens strict comme le critère de la vraie doctrine.

Pour une confession correcte et orthodoxe de notre foi suffit la croyance à la maternité divine de la Sainte Vierge[1].

Voilà pourquoi le premier anathème que Cyrille comme exécuteur de la réponse du pape à Nestorius ajoute à la lettre papale fut : « Anathème, à qui ne confesse pas que l'Emmanuel est vrai Dieu et que par conséquent la Sainte Vierge est mère de Dieu »[2].

C'est pour faire reconnaître cette vérité, que Cyrille lutte avec ardeur. Il ne faut pas dire autre chose que « Theotokos », car « Anthropotokos » et « Christotokos » sont une concession à la pensée nestorienne[3].

Le terme θεοτόκος n'a pas besoin d'explication ni de complément ; puisqu'il mentionne l'enfantement, il indique suffisamment la vérité de l'incarnation et la réalité de la nature humaine[4].

Cette expression ne veut d'ailleurs pas dire du tout que la Sainte Vierge a enfanté la divinité. Dès le début de la controverse, Cyrille s'insurge contre cette manière de voir[5].

Que personne ne pense que, par ce titre, on fasse de Marie une déesse ; elle est une personne humaine comme nous[6]. Autre erreur encore, que celle de dire que le Logos, créateur de l'Univers, en naissant de la Vierge, aurait purement et simplement commencé d'exister ; car on trouve clairement dans l'Écriture l'affirmation de la préexistence du Logos : (Jean I, 1-3) « Au commencement était le Verbe » et (Jean, 8, 57-58) « Avant qu'Abraham fût, j'étais ».

Cyrille commente en termes précis le mystère de la Maternité divine.

(1) Ἀρκεῖ τοιγαροῦν πρὸς ὀρθὴν καὶ ἀδιάβλητον τῆς πίστεως ἡμῶν ὁμολογίαν, τὸ θεοτόκον λέγειν καὶ ὁμολογεῖν τὴν ἁγίαν Παρθένον ; *Hom. div.*, 15, *P. G. 77*, 1093 C.

(2) *Ep. 17 à Nestorius, P. G. 77*, 120 B, C ; *Explic. des 12 anath., P. G. 76*, 296 C sq. ; *Apologie pour les 12 chap. contre les Orientaux, P. G. 76*, 316 C sq. ; *Apologie pour les 12 chap. contre Théodoret, P. G. 76*, 392 B sq.

(3) *Ep. 50 à Valér., P. G. 77*, 276 D ; *Apolog. pour les 12 chap. contre Théodoret, P. G. 76*, 396 D sq. ; *Le Christ est un, P. G. 75*, 1257 C.

(4) *Hom. div.* 15, *P. G. 77*, 1093 A.

(5) *Ep. 1 aux moines d'Égypte, P. G. 77*, 22 A sq. ; *Hom. pascale 17, P. G. 77*, 777 C ; *Hom. div.* 15, *P. G. 77*, 1093 A ; *Scholies sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75*, 1400 B ; *Apolog. pour les 12 chap. contre les Orientaux, P. G. 76*, 320 C, D sq. ; *Contre Nestorius*, liv. I, *P. G. 76*, 20 A ; cf. aussi, *Contre Nestorius*, liv. V, *P. G. 76*, 212 B ; 229 B.

(6) *Contre Nestorius*, livre I, *P. G. 76*, 57 B.

La Maternité commence avec la conception active et la maternité divine est la conception du Fils de Dieu. Notre docteur insiste sur ce point dans ses premiers écrits contre Nestorius.

Ce n'est pas un homme ordinaire qui est né de la Sainte Vierge, sur lequelle Logos est descendu, mais par l'union accomplie dès le sein de sa mère, le Logos s'est soumis à la naissanoe humaine en s'appropriant la nature humaine[1].

Il était déjà Dieu dans le sein maternel[2].

Une véritable unité dans l'être ne pouvait plus se réaliser après la naissance du Christ ; pour être parfaite, elle devait se constituer dans la naissance, dans la conception même[3]. Le point de vue de Cyrille est clair : conformément à la foi des Saints Pères, en suivant la voie royale qu'ils nous ont tracée, nous confessons, dit-il, que le fils unique de Dieu qui a été engendré par le Père s'est fait homme, c'est-à-dire qu'il a pris chair de la Sainte Vierge et qu'il se l'est appropriée dès le sein de sa mère[4].

Pour montrer ce qu'il entend par la maternité divine, Cyrille, recourant à la comparaison qui lui est chère de l'union de l'âme et du corps, rappelle ce qui se passe dans le cas d'une naissance humaine.

Bien que les mères ne fournissent que le corps terrestre, cependant on dit qu'elles ont enfanté non seulement une partie mais cet ensemble qui se compose d'une âme ou d'un corps. C'est ainsi que nous devons nous représenter la naissance du Christ... Quel est le sot et le bavard qui oserait dire que la Mère n'a enfanté que le corps et pas l'âme ; car, si le fruit de votre corps se compose de deux parties et assurément de deux parties inégales, il est cependant un homme, un être vivant[5].

En bref : « Le Logos de Dieu le Père est né de la Vierge qui ne fut appelée qu'à jouer le rôle de médiatrice et d'instrument, pour enfanter selon la chair celui qui était uni à la chair. L'Emmanuel est Dieu. Celle qui a enfanté le Dieu qui est apparu pour nous doit être nommée mère de Dieu »[6]. Telle est la pensée directrice et la conclusion de son argumentation antinestorienne[7].

(1) *Ep. 17 à Nestorius, P. G. 77*, 109 C (ἰδίαν αὐτὴν (σάρκα) ποιησάμενος ἐκ μήτρας). *Ep. 4 à Nestorius, P. G. 77* (ἐξ αὐτῆς μήτρας ἑνωθεὶς) ; *Apol. pour les 12 chap. contre Théodoret, P. G. 76*, 396 D ; *Scholies sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75*, 1397 B.

(2) *Contre Nestorius*, liv. III, *P. G. 76*, 156 A (ὁ καὶ ἐν μήτρᾳ θεός), et Pusey, vol. VI, p. 167, 1.

(3) *Marie est mère de Dieu, P. G. 76*, 265 C.

(4) *Ep. 17 à Nestorius, P. G. 77*, 109 C.

(5) *Ep. 1 aux moines d'Égypte, P. G. 77*, 21 B-D ; *Contre Nestorius*, liv. I, *P. G. 76*, 37 A, B.

(6) *Homélie pascale* 17, *P. G. 77*, 777 C.

(7) *Ep. 1 aux moines d'Égypte, P. G. 77*, 13 B, 21 A ; 29 B ; 40 A ; *Ep. 4 à Nestorius, P. G. 77*, 48 D ; *Ep. 19 au clergé et au peuple de Constantinople, P. G. 77*, 125, A ; *Ep. 31 à Maxime de Constantinople, P. G. 77*, 153 B ; *Ep. 45 à Succensus, P. G. 77*,

Au fond, la négation du terme θεοτόκος n'est pas autre chose que la négation de la divinité même du Christ[1]. Et l'on sait avec quelle force Cyrille a affirmé et prouvé cette divinité. Il n'y a pas lieu de revenir ici sur les preuves qu'il en donne.

La maternité divine de Marie, sur laquelle insistent les écrits cyrilliens de la controverse nestorienne et l'un des plus importants des anathématismes, est inséparable du dogme de l'unité d'être en Jésus-Christ. Parce que Jésus est Dieu et homme en un seul et unique être, Marie qui est sa Mère, est mère de Dieu. D'une part, il est certain que Marie est mère de Jésus et que Jésus a une humanité réelle[2]. D'autre part, il est certain que Jésus est Dieu et n'a pas d'autre personnalité que celle du Verbe de Dieu[3]. Donc Marie est mère de Dieu ; elle est la mère du Verbe divin. Mais cette maternité divine ne fait pas de Marie une déesse ; car elle n'a pas enfanté la divinité[4].

Virginité de Marie

Virginité en général L'intégrité corporelle de Marie est affirmée à maintes reprises par le docteur alexandrin.

Cette virginité qui, pour Cyrille, ne fait pas l'ombre d'un doute, est même une preuve de la divinité du Christ et de la maternité divine[5]. Cette naissance du Christ n'est pas celle d'un homme ordinaire ; Dieu

229 C, D ; *Ép. 50 à Valère, P. G. 77,* 257 D ; *Ép. 54 à Arist., P. G. 77,* 324 A ; *1er Anathèm., P. G. 77,* 120 B, C ; *Contre Nestorius,* liv. I, *P. G. 76,* 28 C ; *Marie est mère de Dieu, P. G. 76,* 260 B, C ; 278 B ; 284 B ; *Explication des 12 chapitres, P. G. 76,* 296 C, D ; *Apologie pour les 12 chapitres contre Théodoret, P. G. 76,* 396 D ; *Un est le Christ, P. G. 75,* 1261 C ; 1273 D sq. ; *Scholies sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75,* 1400 D ; *Sur la 2e aux Corinthiens, P. G. 74,* 917 B ; *Sur saint Luc, P. G. 77,* 484 B.

(1) *Ép. 16 à Juvénal, P. G. 77,* 104 C ; *Un est le Christ, P. G. 75,* 1273 D sq.

(2) *Scholies sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75,* 1213 A, B et 1373 D ; Pusey, vol. VI, p. 61, 506, 18 ; *P. G. 75,* 1208 C. *Hom ; div. 15, P. G. 77,* 1092 C ; *Ép. 39 à Jean d'Antioche, P. G. 77,* 177 D ; *Sur la Genèse, P. G. 69,* 380 C ; *Sur Isaïe, P. G. 70,* 253 C, D ; *P. G. 70,* 588 B ; *Sur les Actes des Apôtres, P. G. 74,* 768 C ; *Contre Nestorius,* liv. V ; *P. G. 76,* 241 B, et Pusey, vol. VI, p. 34 ; *Sur saint Luc, P. G. 72,* 880 A, B ; 921 C, D ; 908 C, D ; 489 C ; 528 D ; 909 A ; *Sur saint Jean, P. G. 74,* 273 D ; *73,* 205 D ; *74,* 89 D ; 552 C ; *73,* 161 C ; *74,* 473 C, D ; 280 B ; *P. G. 75,* 405 C, D, etc.

(3) *Ép. 17 à Nest., P. G. 77,* 109 C ; *Ép. 4 à Nest., P. G. 77,* 45 D ; *Apologie pour les 12 chapitres contre Théodose, P. G. 76,* 396 D ; *Sholies sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75,* 1397 B ; *Contre Nestorius,* liv. III, *P. G. 76,* 156 A ; *Marie est mère de Dieu, P. G. 76,* 265 C ; *Ep. 1 aux moines d'Égypte, P. G. 77,* 21 B, D, etc. Cf. notre deuxième partie, chapitre premier, *Divinité du Christ,* p. 105.

(4) *Ép. 1 aux moines d'Égypte, P. G. 77,* 22 A ; *Hom. pascale,* 17, *P. G. 77,* 777 C ; *Hom. div. 15, P. G. 77,* 1093 A, etc.

(5) *Hom. div. 13, P. G. 77,* 1065D.

seul peut venir au monde de cette façon[1]. Dans sa treizième homélie pascale, on lit ces lignes :

La Vierge qui t'a enfanté disait : « Mon esprit a exulté en Dieu, mon Sauveur », lorsque l'Esprit-Saint l'a revêtue de son ombre[2]. Considère, fidèle auditeur, comment la très Sainte Vierge a salué Dieu son fils. Elle lui dit : « Mon Dieu », à cause de sa nature divine, « mon fils », à cause de la chair qu'il a pris de moi : je n'ai pas en effet enfanté un homme ordinaire mais un Dieu Incarné. Ma virginité en est un puissant témoignage. Ne méprise pas, ô homme, ce vêtement que Dieu a pris de moi, pour ne pas faire injure à celui qui s'en est revêtu. Ne méprise pas le tabernacle, car en vérité il n'a pas été fait de main d'homme pour celui qui en est l'habitant. Ne sépare pas la lumière de la lampe qui est ma chair pour ne pas avoir le malheur d'éteindre celui qui a illuminé le monde, et s'est fait homme sans l'intervention d'un homme. Car je n'ai pas connu d'homme (Luc, I, 34) bien que j'aie connu Dieu qui s'est fait homme en moi[3].

Cyrille réfute les affirmations de ceux qui nient la naissance miraculeuse de Notre-Seigneur et blessent par leurs blasphèmes la dignité de Marie, Mère de Dieu. Rien d'ailleurs n'est allégué pour justifier ces interprétations de mauvais aloi.

Les Juifs savaient bien que Marie avait conçu avant son mariage, mais ils ne savaient pas qu'elle avait conçu du Saint-Esprit ; ils pensaient qu'elle avait été séduite par un païen... que Jésus était le fruit de cette union, qu'on l'attribuait à Joseph, mais qu'en réalité l'enfant était né d'un adultère, et qu'il était illégitime[4].

Voilà pourquoi les Juifs posèrent si souvent à Jésus la question : « Où est ton père ? ». Les Juifs croyaient qu'Il ne savait pas de qui Il était né[5]. Quand le Christ parlait de son Père et qu'Il disait par exemple : « Je dis ce que j'ai vu chez mon Père »[6], ils ne songeaient pas le moins du monde au Père qui est dans les cieux, mais ils pensaient à Joseph, du moins à un père terrestre[7]. Avec leur mentalité charnelle, ils s'imaginaient qu'une femme ne pouvait pas avoir d'enfant autrement que par son union avec un homme[8]. S'ils se trompaient aussi grossièrement, il ne fallait pas en chercher la cause ailleurs que dans leur ignorance et leur manque de foi. Est-ce que le prophète Isaïe ne leur avait pas annoncé ce qui devait se passer : « Voici que la Vierge a conçu et elle enfante un

(1) *Apolog. pour les 12 chap. contre les Orientaux, P. G. 76*, 321 B, et Pusey, vol. VI, p. 268, 25.

(2) Luc, I, 47 et 35.

(3) *Hom. div. 13, P. G. 77*, 1068 A.

(4) *P. G. 73*, 876 D ; 881 C, D, et Pusey, *Sur saint Jean*, II, 77 et 82 ; *Sur Osée, P. G. 71*, 113 C, et Pusey, *Sur les 12 Prophètes*, I, 93. Comparer avec Origène, *Contre Celse*, I, 28 ; 32 ; 38.

(5) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 792 A ; 789 B, et Pusey, *Sur saint Jean*, I, 726-27.

(6) Jean, VIII, 38.

(7) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 876 C, et Pusey, *Sur saint Jean*, II, 77.

(8) *Sur saint Jean, P. G. 72*, 881 C, et Pusey, *Sur saint Jean*, II, 82.

fils »[1]. Tous ceux qui croient que Jésus est né de Joseph ou d'un mariage adultère auraient pu connaître son véritable père s'ils avaient porté leur attention sur ce fait que le Verbe de Dieu s'est fait homme, à cause de nous, comme le dit la Sainte Écriture[2].

Pour Cyrille, Marie a toujours été et est toujours restée vierge, avant, pendant et après l'enfantement. Il n'emploie pas cette formule, mais il enseigne le fait qu'elle exprime.

Virginité de Marie avant l'enfantement Dans son ouvrage intitulé *Marie est mère de Dieu*, Cyrille nous montre l'ange Gabriel annonçant à Marie qu'elle concevra, sans perdre sa virginité (τὴν ἄχραντον σύλληψιν)[3]. Dans ses *Scholies*, on lit également, à propos de l'Incarnation du Verbe, ces lignes significatives :

Il est né d'une vierge, mais il a une mère qui n'a pas usé des droits du mariage[4].

On pourrait multiplier les citations ; elles vont toujours dans la même direction de pensée[5].

Il a pris son corps dans la nature humaine, non point par suite d'union conjugale, mais de la Sainte Vierge, d'une manière nouvelle, extraordinaire, et à l'encontre des lois de la nature[6].

C'est dans le même sens qu'il explique le passage d'Isaïe (VIII, 3) : « Et je m'approchai de la prophétesse et elle conçut et enfanta un fils »[7].

Le livre des *Proverbes* fournit aussi au docteur alexandrin une confirmation de la thèse de la virginité *ante partum*. « Yahweh m'a créée au commencement de ses voies »[8]. « La sagesse s'est bâtie une maison » (IX, 1). Le *creavit me* indique, pour Cyrille, qu'il ne s'agit pas du Verbe dans sa nature divine, mais dans son humanité, c'est-à-dire du corps né de la Sainte Vierge[9].

Tout converge dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition pour affermir

(1) Isaïe, VII, 14.
(2) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 792 B, et Pusey, *Sur saint Jean*, I, 727.
(3) *P. G. 76*, 289 A.
(4) *Scholies sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75*, 1397 B, et Pusey, vol. VI, p. 548, 12.
(5) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 240 ; *Sur Isaïe, P. G. 70*, 1172 B ; *Sur Habacuc, P. G. 71*, 877 B ; 912 A ; *Hom. pascale 17, P. G. 77*, 776 A ; *Contre Nestorius*, liv. I, *P. G. 76*, 17 C ; *Hom. div. 15, P. G. 77*, 1090 D ; *Ep. 1 aux moines d'Égypte, P. G. 77*, 13 B ; *Ep. 4 à Nestorius, P. G. 77*, 45 C ; *Sur saint Jean, P. G. 73*, 713, etc.
(6) *Contre Julien, P. G. 76*, 929 A.
(7) *Sur Isaïe, P. G. 70*, 221 A, C.
(8) *Prov.* VIII, 22.
(9) *Trésor, P. G. 75*, 261 C, D.

l'esprit de Cyrille dans la croyance en la virginité de Marie. Le Christ, commencement de tout, origine de l'Univers, second Adam, a été produit par le Saint-Esprit, afin de nous communiquer ensuite la grâce[1]. Il est « fils de Dieu », θεότοκος[2]. A notre tour nous devons être appelés « fils de Dieu », en tant que dans le Christ premier-né, comme le dit Paul, nous sommes nés à une vie divine[3]. Dans le Christ, se trouvent les prémices de ceux qui devaient être sanctifiés par le Saint-Esprit, qui ne sont pas nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu. Il est né selon la chair, du Saint-Esprit, comme l'aîné, afin que nous puissions analogiquement nous aussi naître à la vie spirituelle[4].

Dans ce que l'Écriture Sainte nous dit de Moïse, Cyrille trouve encore, grâce à son interprétation allégorique, une indication au sujet de la merveilleuse naissance du Christ. L'évêque d'Alexandrie fait remarquer qu'on ne trouve pas dans le chapitre second de l'Exode de renseignements précis sur le père de Moïse ; l'écrivain emploie une expression indéterminée, qui signifie par avance que le Sauveur véritable du peuple devait être sans père ici-bas ; car Joseph n'était pas son père selon la chair[5].

La naissance de Cyrus est enfin pour Cyrille une image prophétique de la naissance extraordinaire du Christ. Les parents de Cyrus appartenaient en effet à des nations différentes ; son père Cambyse était un Perse et sa mère venait de la Médie. Or, le Christ dans sa nature humaine avait pour mère la Sainte Vierge, laquelle est semblable à nous ; mais en vain chercherait-on parmi les hommes le père du Christ, car celui-ci était d'une nature essentiellement différente de la nôtre, supérieure au monde et divine. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la réponse que Notre-Seigneur donna aux Juifs lorsqu'il leur dit : « Vous, vous êtes d'en-bas ; moi, je suis d'en-haut » (JEAN, VIII, 23)[6].

Il est vrai que Marie elle-même a désigné Joseph comme le père de Jésus, au moment de la perte et du recouvrement de l'enfant dans le temple de Jérusalem. Mais lorsque Marie disait : « Votre père et moi, nous vous cherchions tout affligés » (LUC, II, 48), c'était, nous dit Cyrille, à cause du soupçon des Juifs ; car elle savait bien que Jésus n'était pas le fils de Joseph[7].

(1) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 485 A ; *Le Christ est un, P. G. 75* ,1273 B, C, et PUSEY, vol. VII, p. 350.
(2) *Sur les Actes des Apôtres, P. G. 74,* 769 B.
(3) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 485 A.
(4) *Sur Isaïe, P. G. 70,* 221 B ; *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 1005 C.
(5) *Sur l'Exode, P. G. 69,* 396 A.
(6) *Sur la Genèse, P. G. 69,* 92 D.
(7) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 508 D.

Toutefois Marie, dira-t-on, s'est soumise à la loi de la purification? Grand argument apporté par les Ariens[1] contre la naissance virginale.

Cyrille prétend qu'on a bien tort de voir dans ce fait une difficulté. Sans doute, les lois de la purification avaient dans l'Ancien Testament une valeur universelle[2] ; mais quand Marie a accompli cette prescription, il ne s'agissait pour elle que d'un acte de consécration. Tout fils premier-né devait en effet être consacré au Seigneur[3] : elle est venue offrir son fils.

Dans son commentaire des textes de la purification, Cyrille ne se préoccupe d'ailleurs — notons-le en passant — que de la virginité *ante partum* et non pas de la virginité *in partu*[4]. Car il considère la prescription lévitique dans son premier stade, c'est-à-dire, purification à cause de la conception et non à cause de l'enfantement. Il faut relire pour s'en convaincre certains passages de son *Commentaire de saint Luc* et de l'*Adoration en esprit et en vérité*. En ce qui concerne la conception, Marie ne tombe pas sous l'obligation de la loi.

Considère en effet, s'il te plaît, avec attention, la teneur précise de la loi[5]. Elle dit : « la femme », non pas « toute femme, quelle qu'elle soit », mais celle qui a conçu un fils. après avoir reçu une semence, sera considérée comme impure ». Or nous disons que le corps divin a été conçu par le Saint-Esprit, formé d'une manière ineffable dans le sein de la Sainte Vierge, autrement que par l'application des lois de la nature humaine. Le premier-né des Saints n'avait nul besoin d'une semence humaine, Lui qui était l'origine de ceux qui sont nés de Dieu par l'Esprit, de ceux dont il est dit qu'ils ne sont pas nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu » (JEAN, I, 13). Donc, la Sainte Vierge n'était pas soumise à la loi, elle qui n'a reçu aucune semence, mais a mis au monde pour nous le divin enfant par l'opération du Saint-Esprit »[6].

(1) *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1213 D, et PUSEY, vol. VII, p. 164.

(2) *Lévitique,* XII, 2.

(3) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 500 D ; Cf. LUC, II, 23 ; *Exode,* XIII, 2 ; *Nombres,* VIII, 17, et *Lévitique,* XXVII, 26.

(4) REHRMAN, dans *Die Christologie des hl. Cyrillus,* p. 389, ne semble pas avoir suffisamment mis ce point en lumière. Voir aussi DOLLER, *Die Reinheits und Speisegesetze des Alten Testamentes.* Münster, 1917, p. 11.

(5) *Lévitique,* XII, 2.

(6) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 500 B, C, et *Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 1005 B, C. Il faut lire les pages sur saint Luc qui suivent le texte que nous avons traduit, spécialement *P. G. 72,* 501 D. On y trouvera la répétition de la même doctrine de la virginité *ante partum.* A titre de curiosité, on pourra lire également (Cf. *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 1008 B, C) les notions d'embryologie exposées par Cyrille pour expliquer les 40 et 80 jours de purification exigés, selon que l'enfant était un garçon ou une fille.

Virginité de Marie dans l'enfantement du Christ

En ce qui concerne la virginité *in partu*, l'argumentation de Cyrille présente les mêmes caractères de clarté et de fermeté que pour la virginité dans la conception. Isaïe depuis longtemps l'avait annoncée (ISAÏE, VII, 14)[1]. La naissance extraordinaire de Jean-Baptiste était un prélude à ce mystère : Élisabeth le conçut alors qu'elle était déjà avancée en âge. Dans le sein de sa mère, le petit Jean-Baptiste exulta de joie lorsque se fit entendre la salutation de Marie à sa cousine. Quant à Zacharie, il retrouva l'usage de la parole et tous ses dires eurent une portée prophétique.

La Sainte Vierge conçut et porta l'enfant divin dans ses entrailles sans avoir eu d'union charnelle[2].

L'Évangéliste insiste sur ce fait que Marie a été fiancée à Joseph, pour bien montrer que la conception a eu lieu au temps des fiançailles, qu'elle s'est produite, miraculeusement, en dehors des lois de la nature humaine[3]. Jésus n'est pas le fils de Joseph ; celui-ci n'a été pris comme père que par un décret divin lui donnant une place spéciale dans l'économie du salut[4]. Marie n'a reçu aucune semence[5].

Le corps saint et immaculé est né de la Sainte Vierge par l'opération du Saint-Esprit dans la puissance du Père[6].

Le Verbe lui-même, puissance du Père, en couvrant de son ombre la Sainte Vierge, s'est formé un corps, mais par la puissance du Saint-Esprit[7]. C'est pour montrer que cet événement s'est accompli mystérieusement, en dehors des lois de la nature que le prophète nous dit : « Qui nous expliquera sa génération » ?[8]

Quelques exégètes pensent que dans la prophétie d'Isaïe (VII, 14), il faut traduire le mot hébreux *'Almah* non point par παρθένος mais par νεᾶνις. Cyrille n'est pas de cet avis ; le mot παρθένος exprime le mystère de la virginité dans la Maternité dont on trouve un écho dans

(1) *Sur Isaïe, P. G. 70,* 204 C.

(2) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 876 C, D ; *Sur la vraie foi, à Théodose, P. G. 76,* 1185 B.

(3) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 484 D.

(4) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 793 A ; *Sur la Genèse, P. G. 69,* 352 C.

(5) *Sur Isaïe, P. G. 70,* 204 D ; *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 1005 C ; *Sur saint Luc, P. G. 72,* 484 D ; 500 C.

(6) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 753 B ; 500 C ; 720 B ; *Sur Isaïe, P. G. 70,* 204 D ; *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1276 B ; *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 1005 B, C ; *Le Christ est un, P. G. 75,* 1272 B ; *Sur saint Luc, P. G. 72,* 500 C.

(7) *Apolog. pour les 12 chap. contre les Orientaux, P. G. 76,* 328 B, et PUSEY, vol. VI, p. 280.

(8) *Sur Isaïe, P. G. 70,* 1180 D.

le verset de saint Luc : « Le Saint-Esprit te couvrira de son ombre » (Luc, I, 35). C'est ce mot qu'il faut adopter.

Zacharie devine le mystère de la Virginité dans sa Maternité, et c'est pourquoi il n'éloigne pas cette Mère pure et sainte de la place qui était réservée aux vierges dans le temple, *inter templum et altare*[1]. Aussi donnera-t-il aux Juifs le témoignage que le Créateur et le Roi de l'Univers n'est pas soumis a ses propres lois, et qu'une naissance peut se produire en laquelle une mère ne cesse pas d'être vierge[2].

Les Orientaux — il s'agit surtout d'André de Samosate — avaient placé Cyrille devant un dilemme qui leur paraissait insoluble. « Ou bien Marie a conçu un fils selon les lois ordinaires de la chair, et alors elle a perdu sa virginité ; ou bien elle n'a pas perdu sa virginité, et dans ce cas l'enfantement n'est qu'apparent ». Mais le docteur alexandrin leur répond avec les mots mêmes qu'Ezéchiel avait entendus de la bouche de Yahweh, lorsque celui-ci lui fit visiter le sanctuaire dans tous ses détails. Yahweh fit revenir le prophète du côté du portique extérieur de la maison qui regardait l'Orient : il était fermé. Alors Yahweh dit à Ezéchiel ces mots que reprend Cyrille : « Ce portique sera fermé ; il ne s'ouvrira point, et personne n'entrera par ce portique, car Yahweh, le Dieu d'Israël, est entré par là ». Cyrille conclut, à juste titre d'ailleurs, que si le Logos est devenu chair sans qu'il y ait eu d'union charnelle, s'il a été conçu sans semence, c'est que Marie est restée Vierge[3].

Nous disons que la Vierge a enfanté le Verbe de Dieu qui, d'après la Sainte Écriture, est devenu chair, c'est-à-dire homme. Comme tout ce qui est né de la chair est chair, ainsi la Vierge, comme elle est chair, a enfanté charnellement. Mais, par ces mots, il ne faut en aucune manière nier le miracle de la naissance ni rejeter la coopération du Saint-Esprit par laquelle l'enfant a été formé dans le sein de Marie... Mais le Verbe qui est Dieu selon sa nature, bien qu'il soit homme, est venu au monde d'une manière digne de Dieu, c'est-à-dire comme il convient à celui qui en toute vérité est Dieu. Il avait une mère qui n'a pas connu les lois du mariage et dans sa naissance charnelle il fit en sorte que sa virginité soit préservée »[4].

Le mystère de cette naissance virginale ne nous est-il pas déjà annoncé dans l'Ancien Testament? Qu'on relise le chapitre troisième de l'Exode, le célèbre épisode du *buisson ardent*. Un jour que Moïse paissait les troupeaux de son beau-père, il les mena assez loin dans le désert et, arrivé près du mont Horeb, le Seigneur lui apparut au milieu d'une flamme qui

(1) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 720 B.

(2) *Contre les Anthropomorphites, P. G. 76,* 1129 B, D, et *Sur saint Luc, P. G. 72,* 720 B.

(3) *Apolog. pour les 12 chap. contre les Orientaux, P. G. 76,* 317 C. *Sur saint Luc, P. G. 72,* 485 A, B. Comparer avec l'*Encomium, P. G. 77,* 1032 C, D.

(4) *Apolog. pour les 12 chap. contre les Orientaux, P. G. 76,* 321 A, B, et Pusey, vol. VII, p. 268.

sortait d'un buisson ardent. Moïse remarqua que ce buisson brûlait sans se consumer. Il voulut s'en approcher lorsqu'une voix se fit entendre et dit : « Moïse, Moïse ! n'approche pas, ôte tes sandales de tes pieds, car l'endroit où tu te trouves est une terre sacrée. Je suis le Dieu de tes pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». Cyrille, de la lecture de ce passage, conclut :

De même que dans le désert le feu embrasait le buisson sans que celui-ci soit consumé, ainsi dans le cas présent, la Vierge enfanta sans dommage pour son intégrité[1].

La naissance du Christ apparaît comme un fait merveilleux[2], prodigieux[3], nouveau, extraordinaire[4], remarquable[5], au-dessus des lois de la nature[6], inexprimable et indescriptible[7], mystérieux[8] et divin[9]. Le Verbe de Dieu est sorti d'un sein immaculé et virginal[10].

La sainte Mère a enfanté en restant vierge[11] ; elle est une Vierge-Mère[12] ; elle a gardé sa parfaite intégrité[13] ; elle a enfanté sans douleur[14] : en un mot, elle est restée vierge dans l'enfantement du Christ.

Virginité de Marie après l'enfantement du Christ

Après l'enfantement de Notre-Seigneur, Marie est encore restée une vierge pure et immaculée. Cyrille articule cette pensée de différentes façons. Il dira par exemple que Marie a enfanté l'Emmanuel, comme fils unique ; ou encore qu'après ce fils unique, aucun autre n'est venu au monde et qu'elle

(1) *Contre les Anthropomorphites, P. G. 76,* 1129 A.

(2) παραδόξως, *Hom. div. 30, P. G. 77,* 980 A; *Apolog. pour les 12 chap. contre les Orientaux, P. G. 76,* 321 A. *Sur saint Luc, P. G. 72,* 484 D.

(3) *Sur Isaïe, P. G. 70,* 1180 D ; *Contre Julien, P. G. 76,* 929 A.

(4) *Sur Isaïe, P. G. 70,* 221 A ; 225 B, C.

(5) *Le Christ est un, P. G. 75,* 1272 C, et PUSEY, vol. VII, p. 348.

(6) *Sur Isaïe, P. G. 70,* 1180 D.

(7) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 21 B, et PUSEY, *Sur saint Jean,* I, 12, 28.

(8) *Sur Isaïe, P. G. 70,* 1180 D.

(9) *Apolog. pour les 12 chap. contre les Orientaux, P. G. 76,* 321 A, B, et PUSEY, vol. VI, p. 268.

(10) *Ép. 55 sur le Symbole, P. G. 77,* 304 A ; *Hom. pasch. 17, P. G. 77,* 776 B ; *Hom. ex div. 2, P. G. 77,* 988 B, C ; *Sur Isaïe, P. G. 70,* 204 C ; *Contre Nestorius,* liv. III, *P. G. 76,* 153 B. *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1217 C ; *Hom. ex div. 4, P. G. 77,* 992 B et C ; *Scholies sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75,* 1416 B ; *Sur Aggée, P. G. 71,* 1060 C. et PUSEY, *Sur les 12 Prophètes,* II, 278, 24 ; *Sur Joël, P. G. 71,* 340 D.

(11) *Hom. div. 12, P. G. 76,* 260 C ; *Hom. div. 13, P. G. 77,* 1056 D ; *Hom. div. 4, P. G. 77,* 992 B ; *Sur le Psaume 61, P. G. 69,* 1117 B.

(12) *Marie est Mère de Dieu, P. G. 76,* 260 C ; *Hom. div. 13, P. G. 77,* 1056 D ; *Hom. div. 4, P. G. 77,* 992 B ; *Sur le psaume 61, P. G. 69,* 1117 B.

(13) *Contre les Anthropomorphites, P. G. 76,* 1129 B, C ; *Sur saint Luc, P. G. 77,* 485 B.

(14) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 489 C.

est restée vierge[1]. Ou bien il fera remarquer que Notre-Seigneur après sa naissance a conservé sa Mère dans sa Virginité, comme cela est arrivé à d'autres saints[2]. Marie est la toujours Vierge[3], la couronne de la Virginité[4], l'ornement des vierges[5] ; elle n'a pas usé des droits du mariage[6].

Elle est la Vierge κατ' ἐξοχήν, ἡ Παρθένος.

L'expression « premier-né », πρωτότοκος, que Cyrille, à la suite de l'Évangéliste, emploie souvent ne contredit pas la virginité de Marie. Car l'écrivain sacré, par l'expression « premier-né », ne veut pas signifier ici le premier entre beaucoup de frères, mais le premier et l'unique. Le mot πρῶτος veut dire ὁ μόνος dans la Sainte Écriture. Ne lisons-nous pas dans Isaïe, 44, 6 : « Je suis le premier (l'unique), Θεὸς πρῶτος, et il n'y a pas d'autre dieu que moi ». Et c'est uniquement pour signifier que celui qui est né de la Vierge n'est pas un homme ordinaire que l'Évangéliste ajoute le mot πρωτότοκος. Marie est restée vierge ; elle n'a pas eu d'autre fils que celui du Père céleste[7]. C'est pourquoi la Sainte Écriture l'appelle souvent le premier-né et aussi le premier né entre beaucoup de frères (*Romains*, 8, 29), le premier né d'entre les morts (*Col.*, 1, 18) parce qu'il s'est fait semblable à nous en tout, sauf le péché[8].

Lorsque l'on parle des « frères de Jésus », il ne faut pas, nous dit Cyrille, entendre ce terme au sens strict, car Marie est restée Vierge[9]. Mais il s'agit sans doute d'enfants nés de Joseph d'un premier mariage[10]. Cyrille sur ce point suit la tradition que l'on trouve dans le *protévangile de Jacques*[11], dans l'ouvrage *sur les Hérésies* et dans l'*Ancoratus* de saint Épiphane[12].

(1) *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1317 C, et Pusey, vol. VII, p. 248.

(2) *Marie est mère de Dieu, P. G. 76*, 260 B. Ce texte qui pourrait viser la virginité *in partu* semble plutôt s'appliquer à la virginité *post partum*.

(3) *Hom. div. 4, P. G. 77*, 992 A ; 996 B ; *Encom., P. G. 77*, 1032 C.

(4) *Hom. div. 4, P. G. 77*, 992 B.

(5) *Marie est mère de Dieu, P. G. 76*, 285 C.

(6) *Apolog. pour les 12 chapitres contre les Orientaux, P. G. 76*, 321 B ; *Marie est mère de Dieu, P. G. 76*, 272 A ; *Homélie pascale 30, P. G. 77*, 980 A ; *Hom. ex div. 2, P. G. 77*, 988 B ; *Scholies sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75*, 1397 B.

(7) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 485 B, C ; *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1317 C.

(8) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 488 A.

(9) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 636 C, 637 B.

(10) *Sur la Genèse, P. G. 69*, 352 C.

(11) Ch. 9. Cf. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen.* Tübingen und Leipzig, 1904, p. 57, et *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, p. 118 ; E. Amann, *Le protévangile de Jacques*, Paris, Letouzey.

(12) *Haeres*, 77, 36, 78 ; *Anc.* 60. Cf. Zahn, *Forschungen*, VI, p. 306 sq.

Concluons ces pages en disant qu'aux yeux de Cyrille, la virginité de Marie est une prérogative inséparable de sa maternité divine ; cette virginité est un article de foi proposé aux fidèles[1], qui trouve son fondement dans un grand nombre de passages de l'Écriture ; quelques-uns sont d'ailleurs interprétés dans un sens allégorique par le docteur alexandrin. Cette insistance sur la virginité de Marie ne jette d'ailleurs aucune ombre sur la sainteté du mariage et aucun discrédit sur la manière normale dont se propage d'après les lois ordinaires l'espèce humaine. Nous avons eu l'occasion de dire que la vision du monde qu'avait Cyrille n'avait rien de commun avec celle d'un encratite ou d'un manichéen. Le mariage est pour lui quelque chose de sacré. Notre-Seigneur l'a honoré par sa présence à Cana[2]. Personne ne doit mettre en doute la dignité du mariage[3] ; celui qui a créé l'humanité, au commencement, l'a créée homme et femme (Matth., 19, 4). L'essence même du mariage est constituée par le consentement légitime et l'union chaste[4]. Si le célibat et la continence sont meilleurs[5], toutefois l'union des corps est permise et bonne, quand elle a pour but de procrééer les enfants[6]. Mais le cas du Christ est exceptionnel ; par le caractère surnaturel de sa naissance, il voulait nous apprendre ce que c'est que de naître du Saint-Esprit. Par le Baptême, nous aussi nous naissons du Saint-Esprit ; car, comme l'annonçait saint Jean-Baptiste, le Christ est venu pour nous baptiser dans le Saint-Esprit et dans le feu (Matth., III, 11), et par là nous faire participer de son esprit filial. Le Christ est le Fils bien-aimé en qui le Père a mis ses complaisances (Matth., XVII, 5) ». Si nous croyons dans le Christ, nous sommes justifiés en Lui (*Galates*, II, 16), nous avons le témoignage de Dieu en nous (*I Jean*, V, 9, 10), nous revêtons le Christ (*Galates*, III, 27) et par conséquent nous ne devons plus appeler Père quelqu'un de terrestre ; mais notre Père est dans les cieux et nous sommes tous frères. Il a voulu que nous naissions non pas de la semence d'un homme mais d'une semence spirituelle[7]. Ce passage de Cyrille sur notre naissance spirituelle, imitation lointaine et participation pour ainsi dire de la naissance merveilleuse du Christ, est d'une richesse scripturaire et d'une profondeur mystique que l'on ne saurait trop souligner.

(1) *1e Anathém., P. G. 77*, 120 B, C.
(2) *Sur saint Jean*, II, 1-4, *P. G. 73*, 224, et Pusey, t. I, p. 201.
(3) *Hébreux*, 13, 4.
(4) *P. G. 73*, 301.
(5) *P. G. 68*, 690.
(6) *P. G. 69*, 1092.
(7) *Sur la vraie foi, à Théodose, P. G. 76*, 1185 A, B, C sq., et Pusey, vol. VII, p. 116. Nous avons jugé utile de revenir sur cette idée cyrillienne dont nous avions déjà fait mention dans notre avant-propos p. 8 et 9.

Autres points de la doctrine mariale

Absence de péché dans l'âme de Marie Nous touchons ici à une question délicate qui a stimulé la curiosité des mariologues. Y a-t-il contradiction dans la doctrine de Cyrille sur ce point ? La Vierge est toute pure et toute sainte ; elle a conçu d'une façon virginale et par miracle sous l'influence du Saint-Esprit[1] ; elle est restée vierge après l'enfantement[2]. Elle n'avait pas besoin de purification[3] ; le Christ est né d'une souche saine[4] et Joseph ne fut que le père putatif et le gardien de l'Enfant-Dieu[5]. Tout cela est indéniable. Et cependant, Cyrille dans un passage qui a été bien souvent commenté nous affirme que Marie sur le Calvaire, en voyant expirer son Fils, douta de sa divinité[6].

Cette opinion que l'évêque d'Alexandrie émet en deux passages authentiques de ses écrits nous étonne aujourd'hui. Le P. M. Jugie écrit à ce sujet : « La doctrine mariale contenue dans les écrits authentiques de saint Cyrille d'Alexandrie ne dépasse pas celle des Pères grecs du IVe siècle. Saint Cyrille prête encore à Marie des doutes et des ignorances sur la résurrection de Jésus, lorsqu'elle le voit crucifié sur le Calvaire »[7].

Cette manière de penser n'est pas particulière à Cyrille ; d'autres écrivains, tels qu'Origène, Basile, Amphiloque d'Iconium, le pseudo-Chrysostome, ont cru à des doutes de la Sainte Vierge au pied de la Croix, et ne voyaient pas quelle autre interprétation satisfaisante on eût pu donner de la prophétie de Siméon[8].

Commentant les paroles de Siméon : « Et ton âme sera transpercée d'un glaive » (LUC, 2, 35), Cyrille donne dans son *Commentaire sur saint Luc*, l'explication que voici. Le glaive signifie, ou bien la tentation que Marie eut à soutenir au pied de la Croix, ou bien le supplice que les Juifs, dans leur folie, firent subir à l'Emmanuel. La Sainte Vierge fut trans-

(1) *Sur saint Jean*, VIII, 39, *P. G. 73*, 876 et PUSEY, t. II, p. 77.

(2) *Marie est mère de Dieu*, *P. G. 76*, 260. *Déf. des 12 chap. contre les orientaux*, *P. G. 76*, 321.

(3) *P. G. 68*, 1005.

(4) *P. G. 69*, 353.

(5) *Contre Julien*, L. VIII, *P. G. 76*, 900.

(6) *Sur saint Jean*, XIX, 25-27, L. XII, *P. G. 74*, 661-665, et PUSEY, t. III, p. 89-93 ; *P. G. 77*, 1049, et SMITH, t. I, p. 27-28.

(7) M. JUGIE, *Immaculée Conception*, dans D. T. C., col. 905.

(8) ORIGÈNE, *Homil. XVII sur saint Luc*, *P. G. 13*, 1845 ; BASILE, *Épist.*, L. II, épist. 260, *P. G. 32*, 33, 965 ; AMPHILOQUE D'ICONIUM, *Oratio in Occurs. dom.*, *P. G. 39*, 57 ; PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Sur le Psaume XIII*, *P. G. 55*, 555.

percée d'un glaive lorsque, regardant celui qu'elle avait enfanté selon la chair, elle se demanda s'il serait en réalité vainqueur de la mort[1]. Le cardinal Mai[2] pensait qu'il fallait supprimer du texte ce dernier passage ; il doutait de son authenticité et trouvait qu'il n'exprimait pas le sentiment chrétien. Mais il ne semble pas que l'on puisse avoir des doutes sur l'authenticité du texte[3] ; d'autres passages de Cyrille confirment d'ailleurs l'opinion qu'il exprime ici au sujet de la Vierge Marie[4]. Voici par exemple l'explication que donne notre auteur du verset 25 de saint Jean (ch. XIX) : « Près de la Croix de Jésus se tenaient sa mère et la sœur de sa mère, Marie, femme de Clopas et Marie-Madeleine ».

Qu'est-ce qui a poussé l'évangéliste à entrer dans les détails et à mentionner que les femmes étaient au pied de la Croix ? Il voulait nous enseigner que la mère de Jésus elle-même, s'est aussi probablement scandalisée de cette Passion inattendue et que l'horreur de la mort du Christ, les moqueries des Juifs, les plaisanteries des soldats sur le crucifié avaient presque troublé son esprit. Sans doute pensait-elle à ce moment : J'ai enfanté celui qui est maintenant sur la Croix. Peut-être s'est-il trompé lorsqu'il affirmait qu'il était le vrai fils du Dieu Tout-Puissant ? Comment se peut-il que Celui qui disait : « Je suis la vie » (JEAN, XIV, 6) soit maintenant crucifié ? Comment n'a-t-il pas déjoué les ruses de ses persécuteurs ? Comment n'est-il pas descendu de la Croix, lui qui a ordonné à Lazare de revenir à la vie et a provoqué par ses miracles l'admiration de toute la Judée ? Il est bien probable qu'une femme ignorante du mystère ait eu des pensées de ce genre. Nous pouvons bien concevoir que cette épreuve a été telle qu'elle a pu troubler l'équilibre et la fermeté de son esprit. Il n'est pas étonnant que cela soit arrivé à une femme. Si, lorsque le Christ disait et enseignait publiquement qu'il allait tomber entre les mains des pécheurs et subir la croix et la mort, Pierre, le chef des Saints Apôtres, a été naguère scandalisé, au point de s'écrier : « Que cela ne t'arrive pas, Seigneur ; cela n'aura pas lieu » (MATTH., XVI, 22), quoi d'étonnant, je le demande, si l'esprit débile d'une femme se soit laissé entraîner à de telles pensées ?

Et, ajoute Cyrille un peu plus loin[5], voilà pourquoi le Christ qui, du haut de sa croix se rendait compte, comme Dieu, de ce qui se passait dans l'âme de sa mère, la confia au disciple qui avait le mieux compris le mystère de la mort et de la résurrection. Voilà pourquoi il dit à saint Jean : « Fils, voilà votre Mère ».

Comme je l'ai déjà dit, on retrouverait chez Origène, Basile et chez d'autres Pères de l'Église, d'Occident et d'Orient, contemporains de Cyrille ou postérieurs à lui, cette manière de voir. Ainsi chez Chrysostome[6],

(1) *Sur saint Jean*, XIX, 25-27, L. XII.

(2) *Comment. sur saint Luc*, *P. G. 72*, col. 505. Note du C[al] Maï au bas de la page dans Migne.

(3) Cf. RUCKER, *Die Lukas-Homilien des hl. Cyrill von Alexandrien*, p. 80.

(4) *Commentaire sur saint Luc*, 2, 35 ; *Hom. div. 12*, *P. G. 77*, 1049 B ; *Commentaire sur saint Jean*, 19, 25, *P. G. 74*, 661 B, et PUSEY, *Sur saint Jean*, III, 89.

(5) *P. G. 74*, 665 A, et PUSEY, *Sur saint Jean*, III, 93.

(6) *Hom. 44 sur saint Matth.*, *P. G. 57*, 463 sq.

Proclus[1], Théophylacte[2], Euthymius[3], Tertullien[4], Maxime de Turin[5], le Pseudo-Augustin[6], Anselme[7].

Une opinion de Newman

Nous pouvons nous demander ce qu'il faut penser de tous ces textes qui semblent ternir la sainteté de Marie. Le grand cardinal J. H. Newman s'était posé la question, dans son célèbre ouvrage sur le *Culte de la Sainte Vierge dans l'Eglise catholique*[8]. et il n'est peut-être pas inutile de rappeler ici la réponse qu'il y faisait.

A propos du livre XII du *Commentaire sur saint Jean*, XIX, 25[9], Newman écrit ce qui suit :

Pour ce qui est de saint Cyrille, je ne vois pas qu'il dise que Marie ait positivement douté au pied de la croix ; mais étant donné sa nature de femme, il est vraisemblable qu'elle fut tentée de douter, et tomba presque dans le doute. Du reste, il ne semble pas avoir regardé ce doute, s'il a eu lieu, comme un péché grave. En résumé, tous les trois, saint Basile, saint Cyrille et saint Chrysostome, ont conjecturé, plus ou moins explicitement, qu'en diverses occasions, Marie fut ou put être exposée à une violente tentation de douter ; deux de ces Pères ont cru qu'elle pécha positivement, bien que légèrement, une fois par doute, en une seule occasion, selon saint Basile ; deux fois, par vaine gloire, et en deux occasions, selon saint Chrysostome. Au reste, la dureté de leur langage n'est pas tant dirigée contre la personne de la Sainte Vierge, que contre sa nature féminine. Ils semblent avoir partagé, avec saint Ambroise, saint Jérôme et d'autres Pères, les préjugés communs de leur temps sur l'infériorité naturelle de la femme. Dans la vaste étendue de l'empire, l'idéal qu'on se faisait de la femme n'était pas très élevé ; il semblait seulement perpétuer la poétique tradition du *Varium et mutabile semper*. On connaissait alors bien peu cette vraie noblesse dont on trouve des exemples dans les femmes de race gothique et germaine, ainsi que dans celles de l'ancien peuple juif, Miriam, Débora, Judith et Suzanne, les figures de Marie. Lorsque saint Chrysostome impute à Marie un sentiment de vaine gloire, il ne pense lui imputer qu'une faiblesse inhérente à la nature féminine, inférieure à celle de l'homme et intrinsèquement faible ; comme si le Tout-Puissant pouvait avoir créé un être plus excellent que Marie, mais pouvait ne pas avoir fait une plus grande femme. En conséquence saint Chrysostome ne dit pas qu'elle pécha. Il ne nie pas qu'elle eût toutes les perfections qu'une femme pouvait avoir ; mais il semble avoir pensé que les capacités de sa nature étaient limitées de telle sorte que la plus grande grâce qui lui était conférée ne pouvait pas l'élever au-dessus du degré de perfection que comportaient ses éléments,

(1) *Oratio* 6, *P. G. 65*, 741 D ; Tillemont, Ceillier, Bauer doutent de l'authenticité de ce passage.
(2) *Sur Luc, P. G. 123*, 732 A.
(3) *Sur saint Jean, P. G. 129*, 1148 D.
(4) *De carne Christi, P. L. 2*, 812 C.
(5) *Hom. 23 sur l'Épiphanie du Seigneur, P. L. 57*, 275 A.
(6) *Auctor quaest. Novi et Vet. Testamenti* (quaest. 73) *P. L. 35*, 2267 (sur Luc, 2, 34, 35).
(7) *De excellentia B. M. Virginis*, cap. 3 (de Annuntiatione Angelica).
(8) Cf. éd. de 1866. On peut se servir de la traduction française revue et corrigée par un bénédictin de l'abbaye de Farnborough avec une préface de Dom Cabrol. Paris, P. Téqui, 1908.
(9) *P. G. 74*, 662, 663.

et que, essayer davantage, eût été lui nuire plutôt que lui profiter. Naturellement, je ne donne pas cette explication comme tirée de ses œuvres, mais il me semble que c'est réellement le sentiment de beaucoup d'anciens.

J'ajouterai ceci : l'idée que la Sainte Vierge avait été coupable d'un péché ou d'une faiblesse, n'était pas incompatible chez ces Pères, avec un culte d'amour et de dévotion envers elle, bien que je ne prétende pas qu'ils l'aient ainsi prouvé. Évidemment l'impeccabilité n'est pas une condition indispensable pour inspirer la dévotion ; autrement nous ne serions dévots qu'à la Sainte Vierge et non à saint Joseph, aux Apôtres, ou à nos saints Patrons.

Jusqu'à quel point l'enseignement de ces trois Pères est-il en contradiction avec le nôtre ? D'une part, nous ne pouvons admettre que la Sainte Vierge ait jamais péché ; nous n'en pouvons souffrir l'idée, et nous entrons pleinement dans l'esprit de ces paroles de saint Augustin : « Toutes les fois qu'il s'agit du péché, il ne peut aucunement être question de la Bienheureuse Vierge Marie ». D'autre part, nous admettons, ou plutôt nous soutenons que, sans le secours de la grâce divine, elle aurait pu pécher. Elle peut avoir été exposée à la tentation, dans le sens où Notre-Seigneur y a été exposé ; mais tandis que la nature divine de Notre-Seigneur ne permettait point qu'il succombât, sa grâce sauvegardait sa Mère contre les assauts de la tentation. Nous ne croyons pas que Siméon ait prophétisé la tentation, lorsqu'il dit à la Sainte Vierge qu'un glaive la transpercerait ; mais nous ne tenons pas pour hérétique celui qui expliquerait ainsi ce texte, pourvu qu'il n'imputât à Marie aucune émotion coupable ou déréglée. De cette façon, le passage de saint Basile peut être écarté du débat, et nous n'avons plus à traiter que du paradoxe émis par saint Basile et saint Chrysostome[1].

J'ai cité longuement Newman parce qu'il est difficile de mieux dire ce qu'il y avait à dire sur ce sujet. Il connaît bien Cyrille et l'ensemble de la tradition et ses réflexions nous paraissent exactes. En ce qui concerne le caractère de la femme, on pourrait citer maint passage de l'évêque d'Alexandrie corroborant ce que Newman notait comme étant l'opinion générale à cette époque et aux époques précédentes[2].

Dans la même dissertation, Newman se demande si l'enseignement des trois Pères qu'il étudie, Basile, Chrysostome et Cyrille est un enseignement traditionnel. Voici son argumentation et sa réponse :

Une tradition, dans sa matière, est une exposition positive de foi ; dans sa forme, c'est une exposition qui vient des apôtres. Eh bien ! pour ce qui est de la matière, y a-t-il une déclaration de croyance dans les paroles de saint Basile, de saint Chrysostome et de saint Cyrille ? Je n'en vois aucune. Ils ne font qu'interpréter certains passages des Évangiles dans un sens défavorable à la Sainte Vierge ; mais leur interprétation est-elle une exposition de foi ? Le fût-elle, il n'y a pas d'accord dans ce cas ; ils n'interprètent pas tous les trois un seul et même passage. Ils ne s'accordent pas non plus dans l'interprétation de ces passages, que l'un ou l'autre interprète si durement. Saint Chrysostome dit que Notre-Seigneur réprimande sa Mère, aux noces de Cana ; d'après saint Cyrille, au contraire, si Jésus fit un miracle, que de lui-même il ne voulait

(1) *Du culte de la Sainte Vierge dans l'Église catholique.* Note F. Textes de trois Pères opposés à la Tradition, p. 203 sq. Trad. française. Paris, Téqui, 1908.

(2) Voir par exemple : *Sur saint Jean, P. G. 74,* 661 sq., et PUSEY, *Sur saint Jean,* III, 90 sq., et *Sur la Genèse, P. G. 69,* 437 D sq. ; *Homélie pascale,* 28, *P. G. 77,* 948 A ; 948 D.

pas faire, ce fut pour donner une preuve de son respect envers sa Mère ; Marie, dit ce Père, par son autorité, contribua grandement au miracle ; elle triompha en décidant le Seigneur, comme il convenait, puisqu'il était son Fils.

En prenant seulement les assertions défavorables à la Sainte Vierge, pouvons-nous les généraliser dans cette proposition : la Sainte Vierge, durant sa vie terrestre, a commis des péchés actuels ? Veut-on dire qu'une telle proposition ait été positivement admise dans la patrie de saint Basile ou de saint Chrysostome ? On ne peut pas tirer cette conclusion de leurs commentaires individuels sur l'Écriture. Tout ce qu'on en peut logiquement conclure c'est que, si, dans leurs pays, on avait cru *positivement* à l'impeccabilité de la Sainte Vierge, ils n'eussent pas parlé comme ils l'ont fait ; en d'autres termes, qu'il n'y avait pas alors, dans leurs Églises, une foi déterminée en son impeccabilité. Mais l'absence d'une croyance ne constitue pas une croyance en sens contraire ; ce n'est pas là cette déclaration positive qui est requise, comme je l'ai dit, pour la matière d'une tradition.

Pour ce qui est de la *forme*, les textes de ces Pères ne contiennent non plus aucune tradition, c'est-à-dire aucune exposition qui vienne des apôtres. J'ai insinué deux manières d'avoir cette exposition : quand les écrivains qui la font déclarent qu'elle vient des apôtres, ou bien, quand, indépendants les uns des autres, ils témoignent la même doctrine. Dans le cas qui nous occupe, aucune de ces formes ne se trouve. Ces trois Pères, des IVe et Ve siècles, commentent simplement l'Écriture ; et des commentaires portent avec eux sans doute et dénotent l'empreinte des pensées répandues dans le lieu et le temps auxquels ils appartiennent, mais n'ont cependant à première vue qu'un caractère tout à fait personnel. S'ils sont plus que cela, la charge de le prouver incombe à ceux qui avancent cette assertion. L'exégèse et le dogme sont deux branches très distinctes de la science théologique[1].

Newman examine ensuite, l'un après l'autre, les textes de saint Cyrille, de saint Basile et de saint Chrysostome, envisagés comme des représentants de la tradition.

Saint Cyrille, nous l'avons déjà vu, ne dit rigoureusement que ceci : la Sainte Vierge fut gravement tentée. Cela n'implique pas le péché ; car Notre-Seigneur a éprouvé comme nous toutes sortes de tentations, mais sans péché. De plus ce même Cyrille à Éphèse, fit de la Sainte Vierge un tel panégyrique, que pour être conséquent, il dut la croire exempte de péché (p. 214).

Dans les paroles de Siméon interprétées par saint Basile et saint Cyrille, il n'y a rien qui oblige à considérer le « glaive » comme signifiant le doute, plutôt que l'angoisse (p. 220).

En résumé, pour Newman — et sur ce point, nous faisons nôtre sa manière de voir — Cyrille n'a en aucune façon attribué à Marie un péché, même véniel. Dans le portrait que l'évêque d'Alexandrie nous donne de la mère de Dieu, il y a des traits qui indiquent des faiblesses inhérentes au caractère féminin. Avant lui et de son temps encore, on soulignait volontiers ces infériorités du sexe[2].

(1) *Du culte de la S. V.*, p. 212-214.

(2) Cf. LECKY, *Sittengeschichte Europas.* Leipzig und Heidelberg, 1870 ; I. HAUSEN. *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns.* Bonn, 1901, p. 420; Von HOENSBROECH, *Die ultramontane Moral.* Leipzig, 1902, p. 355 sq. ; R. BARTSCH,

Mais il n'en reste pas moins que la physionomie morale et spirituelle de Marie, telle qu'elle nous apparaît dans les écrits cyrilliens, est d'une beauté incomparable : la dignité de la Maternité divine s'allie harmonieusement à la grâce, à la fraîcheur, au charme de la Virginité. Marie est la Vierge κατ' ἐξοχήν. Au mot Παρθένος, Cyrille joint volontiers des épithètes : sainte, très sainte, très pure[1]. Newman avait bien raison de noter que celui qui avait prononcé le panégyrique marial d'Éphèse ne pouvait logiquement admettre une tache, quelque petite qu'elle soit, dans l'âme de la Vierge Marie.

L'*Encomium* a été composé après la mort de l'évêque d'Alexandrie mais il n'est que le développement de sa pensée[2]. Dans l'*Encomium* comme dans le panégyrique d'Éphèse, la pureté et la sainteté de la Maternité divine sont louées avec des termes qu'il faut souligner. Marie est le « saint temple » de Dieu[3] ; elle est le « temple indestructible »[4]. On peut lui appliquer à très juste titre ces mots du prophète David : *sanctum est templum tuum, mirabile in aequitate* (*Ps.*, 64, 6)[5]. Marie est la colombe immaculée[6], le vase sans tache, la lampe inextinguible, la porteuse de Lumière[7]. Telle est la doctrine cyrillienne sur l'absence de péché personnel dans l'âme de Marie.

Immaculée Conception On peut aller plus loin et se demander quelle a pu être l'opinion de Cyrille au sujet de l'Immaculée Conception. Sous sa plume, rien de précis sur ce chapitre ; les passages que Roskovany et Lezana citent de lui ne sont point authentiques[8].

L'évêque d'Alexandrie parle souvent du péché originel et de son universelle propagation[9].

Die Rechtsstellung der Frau als Gattin und Mutter. Leipzig, 1903, p. 50 ; Mausbach, *Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf*, M. Gladbach, 1906 ; cf. aussi Platon, *Timée*, 18 C ; 42 B ; *Pol.*, V, 455 ; Aristote, *De Generat. anim.*, I, 2 ; II, 3 ; IV, 1 ; *Metaph.*, I, 6 ; *Pol.*, I, 2 ; *Eth.*, VIII, 14.

(1) *Contre Nestorius*, liv. I, *P. G. 76*, 17 C ; *Hom. div. 13*, *P. G. 77*, 1065 D.

(2) Ehrhard, in *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde*, 3 (1889), p. 97-113.

(3) *Encom.*, *P. G. 77*, 1032 D.

(4) *Hom. ex div. 4*, *P. G. 77*, 992 B.

(5) *Encom.*, *P. G. 77*, 1032 D.

(6) *Encom.*, *P. G. 77*, 1032 C, D.

(7) *Encom.*, *P. G. 77*, 1032 C, D.

(8) Roskovany, *B. V. Maria in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium sæculorum*, I, p. 22-23 ; liv. VI, *in Joannem*, c. 15 ; Lezana, *Liber Apologeticus pro immaculata Conceptione.* Matriti, 1616, p. 82.

(9) Spécialement *P. G. 74*, 275, 908, 813, 329, 656, 782, 788, 789 ; *P. G. 73*, 205, et Pusey, t. I, p. 182 sq. ; *P. G. 68*, 148, 149, 244, 657, 672, 908.

Lorsqu'Adam fut tombé sous l'empire du péché et eut été soumis à la corruption, aussitôt les passions impures s'emparèrent de la nature de la chair... Notre nature devint malade de la maladie du péché par la désobéissance d'un seul, c'est-à-dire d'Adam. Et ainsi plusieurs ont été constitués pécheurs, non pas qu'ils aient péché avec Adam, puisqu'ils n'existaient pas encore, mais parce qu'ils ont cette même nature qui est soumise à la loi du péché[1].

Il est peu vraisemblable que Cyrille ait admis une exception à la loi universelle du péché d'origine ; il insiste en particulier sur ce fait que le Christ est le Sauveur de tous. Marie a elle aussi besoin d'être rachetée *(debitum peccati originalis)*. Elle est le buisson ardent, sans doute, mais ce buisson ardent est un buisson d'épines et les épines sont dans la Sainte Écriture l'image du péché.

Toute chair est péché... en tant qu'elle est chair. Dans la Sainte Écriture, l'épine désigne le péché[2]...

L'Immaculée Conception est pour nous exigée par la Maternité divine ; il fallait que le corps du Christ se formât dans un corps pur et immaculé. Pour Cyrille, la sainteté et la pureté du Corps du Christ viennent d'abord de ce fait qu'il a été formé, d'une manière surnaturelle, par la puissance du Saint-Esprit, dans le sein de la Sainte Vierge. En second lieu, le corps du Christ est « le temple du Verbe de Dieu qui habite en Lui, de ce Verbe qui sanctifie sa propre chair par le Saint-Esprit »[3]. Sauf peut-être dans un texte du *Commentaire de saint Luc*, il ne semble pas que Cyrille ait soupçonné quelque chose de plus, concernant la production du corps du Christ dans le corps de l'Immaculée[4]. Mais la pensée de l'Immaculée Conception est cependant présente d'une manière latente, serait-on tenté de dire, dans beaucoup de passages du docteur alexandrin. Quand il parle de la Vierge, ἡ Παρθένος, il ne s'agit sans doute pas seulement de la conception et de la naissance miraculeuses du Christ ; ce terme comporte, sans doute, une signification plus large et les épithètes qu'il ajoute ἡ ἁγία παναγία, πάναγνος, ἄχραντος, πανάχραντος, ἄμωμος, suggèrent l'idée d'une perfection morale, d'une pureté immaculée, d'un sommet absolu de sainteté[5].

(1) *P. G.* 74, 788, 789 A, B; et Pusey, *In John.*, III, 187. Cf. *Contre les Anthropomorphites, P. G.* 76, 1092, et Pusey, t. III, p. 560. Cf. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrillus von Alexandrien*, p. 36-45.
(2) *Contre les Anthropomorphites, P. G. 76*, 1129 A.
(3) *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 408 C.
(4) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 492 C, D.
(5) *Ép. 55 sur le Symbole, P. G. 77*, 304 A ; *Sur Joël, P. G. 71*, 340 D ; *Sur Aggée, P. G. 71*, 1060 C, et Pusey, *Sur les 12 Prophètes*, II, 278, 24. Cf. Kosters, *Maria, die unbefleckt Empfangene*. Regensburg, 1905, p. 19-45, et sur ἄμωμος, Passaglia, *De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu*. Neapoli, 1855.

Culte envers Marie

Quelle qu'ait été la pensée de Cyrille sur l'Immaculée Conception, Marie a été élevée par le fait de sa maternité divine à une exceptionnelle dignité, à une singulière perfection. Elle engendre son Créateur. Elle porte en elle Celui qui l'a faite et qui, comme Verbe, est présent dans le monde entier. Elle est créature, mais nulle créature n'est plus près de Dieu et n'a de rapports plus intimes avec Dieu, que Marie, sa mère. Aussi, à cette Mère de Dieu qui, comme nous l'avons vu, est restée Vierge et n'a jamais été souillée par aucune faute personnelle, doit-on rendre un *culte spécial*. Marie en effet est une créature d'élite, élevée bien au-dessus de la masse des autres femmes ; elle a une valeur de position à nulle autre pareille ; elle est un être d'exception, car il n'y a pas d'autre exemple de maternité virginale. Aussi Cyrille ne se fait pas faute de la louer ; il accumule les comparaisons avantageuses, les titres d'honneur et de gloire dans le panégyrique de la Vierge Mère qu'il prononça au concile d'Éphèse ou du moins qui reflète l'essentiel de sa pensée. Il fait sienne par anticipation et avant la lettre la formule *De Maria, numquam satis*, lorsque, soulevé par un grand sentiment de joie et une poussée d'enthousiasme, après le triomphe d'Éphèse, il s'écrie :

Salut, Marie, Mère de Dieu, Trésor sacré de l'Univers, flambeau inextinguible, Couronne de la Virginité, Sceptre de l'orthodoxie, Temple incorruptible, Tabernacle de Celui que le monde ne peut contenir, Mère et Vierge[1]...

Cette joie enthousiaste de Cyrille éclate aussi dans un court billet adressé peu après le concile à son clergé et à son peuple d'Alexandrie. Il décrit l'impression des Éphésiens à l'annonce de la condamnation et de la déposition de Nestorius :

« Sachez que le sacré concile s'est assemblé le 28e jour de Payni dans la grande église d'Éphèse appelée Marie Mère de Dieu, après y avoir passé le jour entier, nous avons enfin condamné l'impie Nestorius qui n'avait pas osé paraître devant la sainte assemblée. Nous avons rendu contre lui une sentence de déposition et nous l'avons déclaré déchu de l'épiscopat. Nous étions environ deux cents évêques. Depuis le matin jusqu'au soir, tout le peuple de la ville avait stationné devant l'église, attendant le jugement de la sainte assemblée. Quand on connut que le misérable était condamné, tous d'une voix unanime, commencèrent à bénir le sacré concile et à rendre gloire à Dieu, de ce que l'ennemi de la foi était écrasé. Pour nous, on nous escorta avec des torches depuis la sortie de l'église jusqu'à notre logis, car déjà il faisait nuit. C'était dans toute la ville joie débordante et feux allumés. Même des femmes marchaient devant nous portant des cassolettes d'où l'encens fumait. Le Sauveur, parce qu'il peut tout, montra sa gloire à ceux qui la lui voulaient ravir[2]. »

L'*Encomium* que nous trouvons à un autre endroit dans les œuvres de

(1) *Hom. 4, P. G. 77*, 992. Nous citons le texte presque intégralement dans les premières pages de la cinquième partie.
(2) *Ep. 24, P. G. 77*, 137.

Cyrille[1] est comme nous l'avons dit, d'une date postérieure et n'a pas été prononcé par le docteur alexandrin. Mais il n'en reste pas moins dans la ligne de sa pensée est comme un écho lointain et amplifié et probablement fidèle de l'enthousiasme d'Éphèse.

Amour du Christ pour sa mère Cyrille nous montre le Christ lui-même comme le type le plus parfait que l'on puisse imaginer de *la dévotion à Marie*. Sur la Croix, le Christ oublie ses souffrances pour ne penser qu'à sa mère.

Le Christ se préoccupa du sort de sa Mère, comme si Lui-même, à ce moment, n'avait pas ressenti l'acuité de terribles souffrances. Il confia Marie à la garde de Jean, son disciple bien-aimé... et lui ordonna de la prendre avec lui et de s'occuper d'elle comme un fils ; il dit à sa Mère de considérer comme son enfant le disciple bien-aimé qui devait s'acquitter avec tant de délicatesse et d'amour de son devoir filial. Par ce merveilleux exemple, le Christ voulait inculquer dans nos âmes ce commandement de la Loi : « Honore ton père et ta mère, afin que tes jours soient longs »[2].

L'Évangile nous rapporte encore un bel exemple d'amour filial du Christ envers Marie. La scène se passe à Cana où l'on célébrait des noces. Le Christ y était présent avec sa mère, mais l'heure du Christ n'était pas encore venue. De là, cette réponse : « Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι ; » à la requête de sa mère (JEAN, II, 3).

Marie avait formulé cette demande : « Ils n'ont plus de vin », en s'appuyant sur son autorité maternelle, ayant confiance dans la soumission de son fils et dans sa puissance divine qu'elle connaissait depuis longtemps[3].

Par pitié pour sa Mère, le Christ accomplit le miracle qu'il avait refusé de faire auparavant. La femme (γυνή) eut sur Notre-Seigneur une grande influence puisqu'elle put lui persuader de faire le miracle, qu'il ne pouvait pas d'ailleurs lui refuser, étant son fils[4].

C'est par ce beau texte sur la toute-puissante intercession de Marie sur son Fils que nous terminerons ce chapitre que délibérément nous avons rattaché à la Pneumatologie ; car Marie nous apparaît comme la sainte par excellence et la sanctification se rattache à l'Esprit ; de plus, tous les privilèges de Marie sont comme des corollaires de sa Maternité divine, et c'est le Saint-Esprit qui a formé l'humanité de Jésus en Marie : Cyrille le répète souvent.

En suivant l'itinéraire indiqué au début de cet ouvrage, nous nous acheminons, après avoir examiné les rôles de Dieu notre Père, du Christ

(1) *Hom. div. 11, P. G. 77*, 1029 C sq.
(2) *Exode*, XX, 12; *Sur saint Jean, P. G. 74*, 664 B, C, et PUSEY, *Sur saint Jean*, III, 91 sq. ; *Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68*, 513 D.
(3) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 729 D, et PUSEY, *Sur saint Jean*, I, 671.
(4) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 225 C, D, et PUSEY, *Sur saint Jean*, I, 202.

notre frère, et de l'Esprit notre sanctificateur, vers l'étude de l'Église. Notre dissertation sur la Mariologie nous prépare déjà à un tel sujet ; car si Marie est la mère de Jésus-Christ, l'Église est la mère des membres de son corps mystique[1]. Entre Marie et l'Église, il y a des rapprochements à faire que Cyrille a soulignés nettement ou qu'il a laissé entrevoir. Souvenons-nous par exemple de cette phrase du panégyrique d'Éphèse : « C'est par vous (Marie), que les Églises ont été fondées dans l'univers entier »[2]. Non seulement l'Église dans une certaine mesure doit son établissement à Marie, Vierge mère ; mais l'Église est comme Marie, une Mère restée Vierge qui nous enfante par le Saint-Esprit à une vie divine. Certains auteurs aiment à citer, à ce propos, ce passage : « Célébrons par des chants de louange Marie la toujours Vierge, la Sainte Église, et son Fils et époux immaculé ! A lui la gloire dans tous les siècles des siècles. Amen » . Mais le texte et sa traduction malgré leur beauté nous paraissent bien incertains et nous n'oserions en faire état pour prétendre que Cyrille a poussé jusqu'à ce point les rapprochements entre Marie et l'Église.

(1) *P. G. 71*, 120, 92 sq.
(2) *Homélie*, IV, *P. G. 77*, 992 C.
(3) *Homélie IV*, *P. G. 77*, 996 C : Γένοιτο δὲ, ἡμᾶς τρέμειν καὶ προσκυνεῖν τὴν ἑνότητα... καὶ τρέμειν καὶ σέβειν τὴν ἀδιάστατον Τρίαδα · ὑμνοῦντας τὴν ἀειπάρθενον Μαρίαν, δηλονότι τῆν ἁγίαν 'Εκκλησίαν, καὶ τὸν ταύτης Υἱὸν, καὶ νυμφίον ἄσπιλον. "Οτι αὐτῷ ἡ δόξα εἶς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. 'Αμήν.

QUATRIÈME PARTIE

L'ÉGLISE, CORPS DU CHRIST ET TEMPLE DU SAINT-ESPRIT

CHAPITRE PREMIER

L'ÉGLISE, ORGANISME VIVANT

La relation qui existe entre le mystère de l'Église et les autres mystères ne pouvait guère échapper à l'attention de Cyrille. Il est difficile de préciser quels étaient les termes exacts du symbole de foi qu'il avait l'occasion de commenter au cours de ses prédications. Observons toutefois, pour nous rendre compte d'une manière approximative des formules en cours, que le *symbole apostolique* parlait de la « sainte Église catholique » et que celui de saint Épiphane qui remonte au IVe siècle soulignait l'unité, la catholicité, l'apostolicité de l'Église : πιστευόμεν εἰς μίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν. Dans la communauté d'Alexandrie comme dans les autres communautés chrétiennes, on expliquait le symbole de foi aux catéchumènes et aux néophytes ; le jour du baptême, l'évêque le commentait dans une homélie au peuple ; nous savons que Cyrille n'a pas manqué à ce devoir traditionnel.

L'Église, dans les symboles de foi

Dans la controverse nestorienne, le *Symbole de Nicée* tient une place importante ; on a toujours recours à lui, nous l'avons vu, pour juger si une doctrine est orthodoxe ou hétérodoxe ; il ne contient pas d'article spécial sur l'Église, mais il se termine par un anathème prononcé par « l'Église catholique et apostolique »... τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ Ἐκκλησία[1]. Ce sont ces deux mêmes épithètes que nous rencontrons dans la troisième lettre de Cyrille à Nestorius. Après avoir demandé à l'archevêque de Constantinople de penser et d'enseigner ce que pensent

(1) Le symbole de Constantinople dont on allait bientôt faire usage mettait en relief la sainteté de l'Église : εἰς μίαν ἁγίαν καθολικῆν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν. Sur ce symbole, cf. J. LEBON, *Nicée-Constantinople. Les premiers symboles de foi* dans *Revue d'Hist. eccl.*, 1936, p. 537-547.

et enseignent les évêques d'Orient et d'Occident, ἃ καὶ ἡμεῖς πάντες, οἵ τε κατὰ τὴν Ἑσπέραν καὶ Ἑῴαν ἐπίσκοποι, καὶ διδάσκαλοι, καὶ λαῶν ἡγούμενοι, il fait précéder le symbole de cette introduction : « Voici la foi de l'Église, *catholique et apostolique*, que professent unanimement tous les évêques orthodoxes, d'Orient et d'Occident : Αὕτη γὰρ τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας ἡ πίστις ἣ συναινοῦσιν ἅπαντες, οἵτε κατὰ τὴν Ἑσπέραν, καὶ τὴν Ἑῴαν ὀρθόδοξοι ἐπίσκοποι[1].

Enfin la profession de foi de Charisius, qui fut approuvée par les Pères d'Éphèse, comportait un article sur l'Église, faisant suite à l'article sur le Saint-Esprit « consubstantiel au Père et au Fils » et précédant les articles sur la résurrection des morts et la vie éternelle : πιστεύω... καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας τὸν παράκλητον, ὁμοούσιον Πατρί, καὶ Υἱῷ, καὶ εἰς ἁγίαν καθολικὴν Ἐκκλησίαν, εἰς ζωὴν αἰώνιον[2].

Ce n'est point par un simple hasard que cet article sur l'Église « sainte et catholique », fait suite à l'article sur le Saint-Esprit. Dans la pensée de Cyrille, comme dans l'enseignement traditionnel à cette époque, l'Église apparaît comme l'union de l'Humanité à Dieu, comme un prolongement de l'Incarnation Rédemptrice, comme une participation à l'Esprit :

... Le Fils unique de Dieu, qui apparaît à nos regards dans la substance même du Père, et qui tient en sa nature son Père tout entier, est de chair, selon l'Écriture ; se mêlant (ἀναμιγνύς) pour ainsi dire à notre nature, par une union ineffable avec un corps de cette terre. Ainsi ce Dieu véritable est-il devenu, en toute vérité, un homme céleste, non un homme porteur de Dieu, comme le disent certains qui ne comprennent pas exactement la profondeur du mystère ; mais, il était dans un seul et même être, Dieu et homme. Il unissait de la sorte en Lui deux natures par elles-mêmes très distantes, et il faisait communier et participer l'homme à la nature divine (θείας δὲ φύσεως κοινωνόν τε καὶ μέτοχον). La communion de l'Esprit-Saint, en effet, est descendue jusqu'à nous ; l'Esprit a habité en nous aussi. Cela a pris un commencement dans le Christ et s'est réalisé dans le Christ le premier. Lorsqu'en effet il est devenu semblable à nous, c'est-à-dire homme, il a été oint et consacré, quoique en sa nature divine, en tant qu'il vient du Père, il sanctifiât lui-même par son propre Esprit le

(1) *Coll. Vaticana*, n. 6, A. C. O. I, 1, 1, p. 34, et *P. G.* 77, 203.

(2) *Coll. Atheniensis*, n. 76, A. C. O. I, 1, 7, p. 97, l. 15-24. Ce Charisius comparut à la sixième session du Concile, le 22 juillet. Prêtre de l'Église de Philadelphie, il vint rendre compte que deux prêtres de Constantinople, Anastase et Photius, avaient donné des lettres de recommandation pour les évêques de Lydie à deux de leurs confrères, les prêtres Antoine et Jacques. Jacques, étant venu à Philadelphie, convertit quelques quartodécimans et quelques novatiens. Mais au lieu de leur faire signer le symbole de Nicée, il leur avait présenté une profession de foi nestorienne. Les nouveaux convertis avaient accepté de très bonne foi ce symbole, et Charisius qui avait voulu intervenir fut bel et bien traité d'hérétique et excommunié. Il en appelait aux Pères du concile d'Éphèse. Ceux-ci, après avoir écouté la profession de foi personnelle de Charisius, n'y trouvèrent rien à reprendre. On lut ensuite le symbole hérétique que le prêtre Jacques avait fait signer aux quartodécimans de Lydie et que dénonçait Charisius.

temple de sa chair, et tout l'Univers qu'Il a créé, dans la mesure où tout doit être sanctifié. Le mystère qui s'est passé dans le Christ est donc le commencement et le moyen de notre participation à l'Esprit et de notre union avec Dieu[1].

Deux aspects de l'Église Dans notre exposé de la doctrine ecclésiologique de Cyrille, l'on ne trouvera peut-être aucun document nouveau, mais une nouvelle synthèse et une nouvelle analyse des textes majeurs. L'évêque d'Alexandrie n'a pas composé un traité sur l'Église, comme il l'a fait pour la Trinité ou pour l'Incarnation ; l'Ecclésiologie, sous son double aspect : ÉGLISE-ORGANISME, ÉGLISE-ORGANISATION, occupe toutefois une place importante dans ses écrits. Sur ses deux aspects porte notre enquête ; il nous a semblé que non seulement au point de vue de la théologie spéculative ou historique, ce travail pouvait offrir un réel intérêt, mais il nous a paru nécessaire de l'insérer dans cette étude sur le fondement dogmatique de la spiritualité de saint Cyrille. Pour compléter, en effet, ce que nous avons dit de la vie du Saint-Esprit dans les âmes des fidèles, rien ne sera plus utile que d'étudier le mystère de l'Église, en tant qu'elle est vivifiée organiquement par l'Esprit du Christ, en tant qu'elle est Corps du Christ. L'Église, considérée d'abord comme un organisme vivant, doit être aussi examinée sous un second aspect, je veux dire, dans sa constitution visible. Cet aspect visible et hiérarchique de l'Église une, sainte, catholique et apostolique nous amènera à traiter la question de l'unité ecclésiastique par l'évêque, le métropolitain et le corps épiscopal. Par cette voie ascendante, nous serons conduits à aborder le problème du primat du Pontife romain chez saint Cyrille d'Alexandrie.

Église, organisme vivant « L'Église est appelée le Corps du Christ et nous en sommes les membres ». Cette formule que nous lisons dans le *Commentaire sur saint Jean*[2], et qui pourrait servir d'exergue à

(1) *Sur saint Jean,* XI, 11, *P. G. 74,* 557. Dans l'édition de PUSEY, t. II, p. 734. Je rappelle que l'édition de P. E. PUSEY, *S. Cyrilli Alexandrini opera* (7 vol., Oxford, 1868-1877) qui, au point de vue critique, est préférable à celle d'Aubert, est malheureusement incomplète ; on y trouve les *Responsiones ad Tiberium* et le *De Dogmatum solutione* que l'édition Migne ne contient pas. Pour ce qui concerne les versions françaises des textes, j'ai souvent mis à profit, en les modifiant cependant quelquefois, les traductions fragmentaires déjà existantes : E. AMANN, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Église,* p. 330-341 ; E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ,* t. I, 1936, p. 487-524 ; du même, *Filii in Filio,* dans *Nouvelle Revue théologique,* mai-août 1938 ; L. MALEVEZ, *L'Église dans le Christ,* dans *Recherches de Sc. Relig.,* t. XXV, 1935, p. 280 sq. ; L. JANSSENS, *Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie,* dans *Ephemerides theologicae Lovanienses,* mai 1938, p. 233-278 ; MAHÉ, *La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie,* dans *Revue d'Histoire ecclésiastique,* Paris, 1909, p. 30-40 et 469-492.

(2) *Sur saint Jean,* XVII, 20 et 21, liv. II, 11, *P. G. 74,* 557 sq.

cette esquisse de l'ecclésiologie cyrillienne, ne suffirait pas cependant à exprimer les richesses et les nuances de pensée du docteur alexandrin lorsqu'il essaie de décrire « l'unité spirituelle »[1] qui doit se réaliser entre les hommes, à l'imitation de celle qui existe entre le Père et le Fils, dans l'Esprit-Saint ; nous rencontrerons une foule d'autres comparaisons, celles de la famille ou du royaume, du champ ou du troupeau, de la maison, du temple ou du tabernacle spirituel, du mariage ou de la cité faite de pierres vivantes. Sans rien sacrifier de l'analyse conceptuelle, Cyrille use à profusion des métaphores et des symboles ; sachant parfaitement d'avance, qu'il ne pourra jamais parvenir à « comprendre » le mystère ; dans son ardeur à saisir le donné révélé, il l'investit pour ainsi dire par convergence d'images. Cette méthode comporte des avantages et des inconvénients ; les métaphores sont parfois disparates ; elles n'ont pas toujours une cohésion parfaite ; elles se meuvent sur des plans différents ; si bien que le théologien, habitué à la froide clarté des concepts, à la rigoureuse discipline des abstractions, se trouve en maintes circonstances quelque peu désorienté.

Chaque comparaison, pour Cyrille, a pour but de mettre en lumière un aspect spécial du mystère de l'unité dans la pluralité, de l'identité dans la diversité. Sans s'astreindre à vouloir composer une sorte de *crescendo*, sans s'obliger à avertir constamment ses lecteurs ou ses auditeurs qu'il passe du plan « physique » c'est-à-dire ontologique, au plan « moral » ou inversement, le grand docteur alexandrin retient l'une ou l'autre de ces figures selon le but qu'il veut atteindre ; il les combine et les superpose, comme on ferait de différents harmoniques, pour éclairer les intelligences, pour mieux faire valoir tel ou tel enseignement spirituel, pour mettre davantage en lumière les leçons ascétiques et mystiques qu'il se propose de donner aux âmes.

La comparaison de *l'organisme vivant* offrait à Cyrille une image et une formule beaucoup plus parfaite que les autres, de l'Unité spirituelle et de cette union du Christ et de l'Église que, dans son ouvrage *Sur l'Adoration en esprit et en vérité*, à la suite de l'auteur de l'épître aux Colossiens, il désigne par ces deux mots : μυστήριον Χριστοῦ, le mystère du Christ[2].

L'image du corps, — Cyrille ne dit jamais « corps mystique du Christ » — a d'abord l'avantage sur les autres images tirées du monde inorganique ou du monde organique non-humain de désigner quelque chose qui nous touche de plus près ; elle aide aussi à faire mieux comprendre la croissance de la vie divine dans l'humanité, la spiritualisation de la chair par le

(1) *Sur la première Épître de saint Pierre*, 2, 6, 7, *P. G. 74*, 1013.
(2) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité*, 2, *P. G.*, *68*, 237.

πνεῦμα. Par l'Esprit-Saint nous est communiquée la vie même de la Trinité. Ce rôle de l'Esprit-Saint, principe d'union et de distinction, par lequel s'accomplit l'organisation spirituelle de l'humanité, est fortement marqué dans la doctrine cyrillienne. Ajoutons, comme autre caractère de cette doctrine, qu'elle s'articule en étroite relation avec les dogmes de l'Incarnation et de l'Eulogie mystique. L'Humanité du Christ est rendue vivifiante par son union à la Vie ; le corps « individuel » du Christ auquel nous communiquons grâce à l'eulogie mystique, corps que la théologie postérieure appellera plus tard « corps eucharistique », opère en nous ce que le Verbe opère en Lui. On pourrait distinguer trois acceptions : d'abord le corps individuel du Christ, en second lieu le corps eucharistique du Christ, enfin le corps social du Christ, qui est précisément l'Église, l'Église inséparable du Christ et de l'Eucharistie.

L'Unité dans la Trinité, l'Incarnation et l'Église

Entre l'unité de la Trinité et l'unité de l'Église se situe l'unité de l'Incarnation.

Cyrille en exposant le mystère de la Trinité divine met constamment l'accent sur l'unité ; il n'y a qu'une seule divinité dans la Trinité[1], une seule divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit[2], une seule nature en trois hypostases[3]. C'est l'unité même qui existe entre le Père et le Fils que les chrétiens doivent essayer d'imiter et de réaliser, dans leurs relations d'ici-bas : communauté de vie qui, si totale qu'elle soit, ne supprime d'ailleurs pas la distinction des personnes[4].

Entre l'unité de la Trinité et l'unité de l'Humanité, il y a des rapprochements à faire. Il importe, tout d'abord, de remarquer que c'est la Trinité, en tant que telle, qui a présidé à la création de l'homme ; celui-ci a été fait *à l'image de la Trinité*, puisque c'est la Trinité elle-même qui a prononcé ce décret : « Faisons l'homme à notre image »[5]. Cyrille va même plus loin et il se risque parfois, pour inculquer plus profondément la doctrine de la consubstantialité du Père et du Fils dans l'esprit de ses lecteurs, à établir un parallèle entre l'unité de nature des personnes divines entre elles et l'unité de nature des hommes entre eux. Dans sa pensée, d'ailleurs, l'unité de nature des personnes divines reste supérieure

(1) *Sur la Trinité*, Dialogue III, *P. G. 75*, 793.
(2) *Sur saint Jean*, X, 34, *P. G. 74*, 29 ; PUSEY, t. II p. 260.
(3) *Contre Nestorius*, l. V, ch. VI, *P. G. 76*, 240.
(4) Au sujet de l'identité et de la différence, de l'unité et de la distinction : *Sur saint Jean*, XIV, 11, *P. G. 74*, 216 ; PUSEY, t. II, p. 431-432 ; *ibidem*, XVII, 6-8, *P. G.*, *74*, 500 ; PUSEY, t. II, p. 681 ; *Sur la Trinité*, dial. I, VII, *P. G. 75*, 669, 676, 697, 712, 1092 ; dial. IV ; *P. G. 75*, 869 ; dial. VI, *P. G. 75*, 1053.
(5) *Sur saint Jean*, XVII, 6, 8, *P. G. 74*, 500 ; PUSEY, t. II, p. 68.

à l'unité qui existe entre les hommes[1]. En fait, c'est l'Incarnation qui va faire le passage entre l'unité de la Trinité et l'unité qui se réalise à l'intérieur de l'humanité rachetée.

Mais en quoi va consister cette unité supérieure? Comment faut-il comprendre le passage de saint Jean (ch. XVII, 22) : « Qu'ils soient un comme nous sommes un »? Dans son souci de rendre le dogme de la Trinité plus assimilable, Cyrille souligne l'amour réciproque du Père et du Fils et il en déduit pour les hommes le devoir de la charité. Mais une lecture attentive montre que saint Cyrille ne confond pas du tout ce que nous appellerions volontiers le plan « réel » et le plan « intentionnel ». Les processions trinitaires ne sont pas pour lui des opérations volontaires et l'union des Personnes divines est une union « physique » avant tout. Vivement désireux d'illuminer les intelligences par la mystérieuse lumière qui vient de la foi et de sa formulation dogmatique, désireux surtout d'exciter la piété et la charité dans les âmes qui lui sont confiées, le patriarche passera constamment, et souvent sans avertir, du plan « physique », ontologique, réel, au plan moral, éthique, intentionnel. Sa charge pastorale l'y invitait, l'y obligeait même ; et il ne se croyait pas toujours astreint à montrer en toutes occasions à ses auditeurs, souvent peu cultivés ou peu préparés à de telles spéculations, sur quel point d'appui solide se fondait son enseignement moral.

Cette remarque a son importance ; elle dissipe par avance toute équivoque ; notre lecteur ne sera point dérouté dans la suite si, au cours de notre exposé, nous rapprochons des textes qui pourraient paraître au premier abord disparates. Mais par ce rapprochement discret et suggestif, nous ne voulons cependant pas forcer Cyrille à dire ce qui n'est pas sa pensée ; nous n'avons point l'intention de la systématiser au point de la fausser. Inutile par exemple de s'attarder ici longtemps sur le rapport qui existe pour lui entre l'ontologique et le moral. De même, nous n'insisterons pas sur les textes où l'on peut apercevoir un rapport entre les missions du Fils et du Saint-Esprit et le mystère de l'Incarnation rédemptrice[2].

Nous voudrions du moins indiquer brièvement ici le lien qui rattache l'Église, au Père, au Fils et au Saint-Esprit, et mettre en pleine lumière ce qui était, pour notre exposé, resté dans l'ombre dans nos chapitres précédents : je veux dire le trait d'union établi par l'Incarnation entre l'Église et la Trinité. Un bref rappel de ce que nous avons vu sur les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption vont nous introduire sans hiatus au mystère même de l'Église.

(1) *Sur la Trinité*, dialogue I, *P. G. 75*, 676 ; VII, *P. G. 75*, 1093.

(2) *Epist.* 55, *P. G. 77*, 117, 316 ; *P. G. 75*, 585, 600, 1009 ; 1093, 1117, 1120 ; *P. G. 73*, 244, 173 ; *P. G. 74*, 301, 417, 449, 608, 709 ; *P. G. 173*, 1188, 1408.

L'homme, d'après Cyrille, et spécialement l'âme de l'homme, ont été créés et élevés à l'image et à la ressemblance de Dieu ; mais le premier homme a détérioré cette similitude[1]. Dans sa miséricorde infinie, Dieu décida de restaurer sa créature dans son état primitif[2] ; ayant même de toute éternité prévu la faute d'Adam, il avait de toute éternité résolu de le sauver[3]. Ce plan de restauration, dû à la seule bonté divine[4], annoncé à l'avance par les prophètes[5], exécuté quand le monde eut suffisamment pris conscience de sa misère et de son impuissance, comportait l'Incarnation, la mort et la résurrection du Fils de Dieu[6]. Pour expier le péché[7] et réconcilier le monde avec Dieu[8], la mort d'un homme ordinaire ne suffisait pas[9], ni même la mort des apôtres[10] ; mais par l'Incarnation rédemptrice, la nature humaine pouvait retrouver son état originel et la possession du Saint-Esprit.

Retrouver l'état originel n'est pas assez dire : car, dans le mystère de l'Incarnation, la divinité se trouve plus étroitement unie à la nature humaine que dans la création et sanctification du premier homme ; le premier Adam avait reçu l'Esprit, mais il pouvait le perdre à cause de son instabilité, et de fait il l'a perdu pour toute la nature ; le Christ Sauveur, par contre, uni immuablement à notre nature, nous a obtenu l'Esprit comme un don stable. Ce n'est pas tout : si on examine avec attention les textes cyrilliens sur l'état primitif d'Adam et la récapitulation opérée dans la nouvelle économie néo-testamentaire, l'on constate que si le premier Adam avait reçu de très grands privilèges surnaturels comme l'incorruptibilité, la domination des passions, la participation à la nature divine par le Saint-Esprit, il n'avait pas toutefois de parenté radicale, συγγένεια, avec Dieu, et en tant que créature, il se trouvait, bien que participant à la nature divine, à une infinie distance du créateur ; ce n'est que dans l'Incarnation que s'est produit le mystérieux contact et le parfait rapprochement. Cyrille ne dit nulle part que le premier Adam avait reçu l'esprit d'adoption ; mais, pour lui, l'esprit d'adoption nous est communiqué comme un privilège de la nouvelle économie, par la

(1) *P. G. 68*, 149, 244 ; *73*, 205.
(2) Ἀνακομίσαι πάλιν καὶ ἀναλαβεῖν εἰς ὅπερ ἦν ἐν ἀρχῇ τὰ πρὸς ἀνόμοιον ἐκπεπτωκότα τέλος. — *P. G. 74*, 273.
(3) *P. G. 75*, 292 ; 296 ; *69*, 28.
(4) *P. G. 76*, 295 sq. ; *72*, 908.
(5) *P. G. 70*, 937.
(6) *P. G. 69*, 156 ; *74*, 789, 817 ; *75*, 1352 ; *76*, 1292.
(7) *P. G. 76*, 21, 1292.
(8) *P. G. 74*, 295.
(9) *P. G. 76*, 1292.
(10) *P. G. 74*, 585 ; *76*, 1057.

médiation physique du Christ[1]. Le Christ, Verbe incarné, est le second Adam, la racine et le principe de l'humanité régénérée[2], le médiateur entre Dieu et les hommes[3], la source de toute sainteté et de toute vie surnaturelle[4].

Or avant de remonter au ciel, le Christ a établi *l'Église*, pour continuer ici-bas et jusqu'à la fin des temps son œuvre rédemptrice : Il en est la pierre angulaire[5]. Il a disparu le jour de l'Ascension, mais Il demeure parmi nous dans l'Église. Après l'Ascension, l'Église en qui le Christ et l'Esprit sont présents et agissent, est à son tour la source de toutes les grâces[6], la source unique, en sorte qu'il faut y entrer, au moins spirituellement, et y entrer librement pour résoudre le redoutable problème de son salut[7]. C'est donc par l'Incarnation rédemptrice et par l'Église, que vont se réaliser désormais l'unité de l'Humanité et de la Divinité et l'unité supérieure qui doit relier les hommes entre eux. Unité supérieure à celle qu'ils avaient en Adam puisque c'est le Fils de Dieu lui-même qui est venu « réunir en un seul corps les enfants de Dieu qui sont dispersés ». L'unité mystérieuse que vont avoir tous les hommes dans l'Église, entre eux, et avec le Saint-Esprit et le Verbe Incarné, est un point sur lequel Cyrille attire constamment l'attention[8].

C'est par l'humanité du Christ que les hommes vont devenir, en un sens plus strict qu'ils ne l'étaient en Adam, fils de Dieu et temples du Saint-Esprit. Fils de Dieu, nous le sommes,

en quelque sorte naturellement en Lui et en Lui seul ; par participation et selon la grâce, par Lui, dans l'Esprit. De même donc que la qualité de monogène est devenue propre à l'humanité dans le Christ, parce qu'elle est unie au Verbe dans l'économie du salut, ainsi est-il devenu propre au Verbe d'être premier-né et d'être le premier parmi beaucoup de frères, parce qu'il s'est uni à la chair[9].

(1) *P. G. 74,* 160, 268 A-281 A.
(2) *P. G. 68,* 617.
(3) *P. G. 73,* 1045.
(4) *P. G. 73,* 1045 sq. ; 1029 sq.
(5) *P. G. 70,* 968.
(6) *P. G. 71,* 405 ; *P. G. 74,* 948 ; PUSEY, t. III, p. 357.
(7) *P. G. 70,* 1336.
(8) Sur la distinction entre la filiation divine d'Adam et notre filiation divine néotestamentaire, cf. *Sur saint Jean,* XI, 49, *P. G. 74,* 69 B ; *Sur Isaïe,* XLIII, 5, 6, *P. G. 70,* 888 D-889. Voir notre seconde partie p. 175 à 178, où ce sujet a été traité.
(9) *Sur la vraie foi, à Théodose,* 30, *P. G. 76,* 1177.

L'unité spirituelle Sans insister davantage ici sur cette théologie de la Filiation adoptive[1] et de la Fraternité[2], nous voudrions analyser ici le procédé de développement littéraire employé par Cyrille, lorsqu'il explique en quoi consiste et comment se réalise « l'unité spirituelle ». Découvrir partout des symboles des réalités spirituelles, se servir des comparaisons plus sublimes tirées de la vie artistique, et surtout des humbles détails de la vie prosaïque quotidienne, voilà pour lui le sûr moyen de faire comprendre à ses lecteurs l'unité physique et l'unité morale qui relient les chrétiens entre eux, le *omnes unum sint*.

Les hommes sont un par leur consubstantialité ; ils le sont parce qu'ils ont été élevés en Adam à l'état surnaturel ; ils le sont dans le Christ qui s'est uni à eux physiquement par sa chair dans son Incarnation et dans son Eucharistie ; ils doivent l'être par la profession d'une même foi, par la communion de la charité, par l'accord des pensées et des cœurs dans l'Esprit. Ils doivent ratifier moralement, consciemment et librement l'unité « physique » surnaturelle que le Christ par son Incarnation et son Eucharistie a instituée, en sorte que l'union qui doit exister entre eux soit comme l'image et le monnayage de l'unité du Père et du Fils dans la très sainte et consubstantielle Trinité.

Le saint ne se lasse pas de répéter après l'Apôtre que le Christ ne peut être divisé (*I Cor.*, 1, 13), que ceux qui participent à l'eulogie mystique ne font qu'un corps (*I Cor.*, X, 17) et que ce corps est indivisible. Ou encore, que le Christ est la tête, et l'Église le corps composé de membres, qu'il faut édifier le corps du Christ, et que toutes les nations sont appelées à devenir participantes de la promesse dans le Christ (*Eph.*, III, 5, 6 et IV, 14, 16).

Et si nous sommes tous concorporels les uns avec les autres dans le Christ, et non seulement les uns avec les autres, mais encore avec Lui qui vient en nous par sa chair, comment ne serions-nous pas un tous, et les uns dans les autres et dans le Christ ? Le Christ est en effet le lien de l'unité, parce qu'Il est un seul et même Dieu et homme[3].

(1) Elle a été exposée par E. Mersch, dans deux articles de la *Nouvelle Revue Théologique: Filii in Filio*, mai 1938, p. 551-583 ; cf. spécialement p. 571-575 pour ce qui concerne Cyrille. L. Janssens, dans un article des *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, mai 1938, p. 233-278, *Notre Filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, a fait une étude très attentive de la question, étude à laquelle nous avons déjà souvent renvoyé le lecteur, surtout dans notre deuxième partie.

(2) Cf. *Sur saint Luc*, II, 7, *P. G. 72*, 485 C, D, 488 A ; II, 17, *P. G. 72*, 485 D ; VI, 4, *P. G. 72*, 581 A ; XI, 2, *P. G. 77*, 688 C ; *Sur saint Jean*, X, 14, *P. G. 73*, 1048 C ; *Contre Nestorius*, l. III, *P. G. 76*, 124 D-125 C ; *Glaphyres sur la Genèse*, l. V, *P. G. 69*, 229 D ; *Sur l'Exode*, l. II, *P. G. 69*, 436 B ; *Sur le Psaume XXI*, 23, *P. G. 69*, 840 A ; *Sur les Actes*, XIII, 33, *P. G. 74*, 769 A ; *Sur Isaïe*, VIII, 18, *P. G. 70*, 240 A ; *Sur la vraie foi, aux Reines*, *P. G. 76*, 1304 D ; 75, 1305 A.

(3) *P. G. 74*, 560 ; Pusey, t. II, p. 375.

Autour de ce texte tiré du *Commentaire sur saint Jean*, ch. XI, v. 11, on en pourrait grouper une foule d'autres où souvent l'exigence de la ratification morale, le précepte de l'union est encore mieux mise en valeur.

Le Christ n'est en aucune façon divisé, mais il demeure un et entier en tous. Il est notre paix ; car il nous unit les uns aux autres dans la concorde, et par lui-même. Il nous unit à Dieu dans l'Esprit[1].

Recevant tous en nous-mêmes le même unique Esprit, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, nous sommes par là mélangés tous ensemble et avec Dieu. Quoique nous soyons distincts les uns des autres et qu'en chacun habite l'Esprit du Père et du Fils, cet Esprit cependant est un et indivisible ; il réunit donc par lui-même les esprits multiples et distincts, les rendant en quelque sorte un seul esprit en Lui. De même que la vertu de la sainte chair rend concorporels entre eux ceux qui la reçoivent, de la même façon à mon avis, l'Esprit un, qui vient habiter en tous, les mène tous à l'unité spirituelle. Aussi saint Paul, déclare-t-il : « Vous supportant tous en charité, gardez avec soin l'unité de l'Esprit dans le lien de la paix. Soyez un seul corps et un seul esprit, comme vous avez été appelés, en une seule espérance de votre vocation. Un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Père de tous, qui est sur tous et par tous et en tous » (*Eph.* IV, 3-6). Et en vérité, si l'unique Esprit de Dieu réside en nous tous, seul le Père de tous sera Dieu en nous et Il amènera par son Fils dans l'unité entre eux et avec Lui, ceux qui participent de l'Esprit[2].

Que nous soyons spirituellement attachés au Christ par des sentiments de charité parfaite, par une foi droite et inébranlable, par notre amour de la vertu et la sincérité de nos convictions, notre doctrine ne s'y oppose pas ; nous déclarons nous-mêmes que tout cela est très exact. Mais si l'on dit que nous n'avons avec Lui aucun rattachement selon la chair, nous allons montrer qu'on est en opposition avec l'Écriture sainte... Qu'on nous dise, en effet, quelle est alors la raison d'être et la vertu de l'eulogie mystique ? Pourquoi vient-elle en nous ? N'est-ce pas pour introduire en nous corporellement le Christ, par la participation et communion de sa chair ?... Nous lui devenons concorporels par la réception de l'eulogie mystique et nous devenons un seul corps avec lui comme l'ont été les saints apôtres. Le Christ n'a-t-il pas dit que leurs membres ou plutôt nos membres à tous étaient les siens ? Il est écrit, en effet : « Ne savez-vous pas que vos membres sont les membres du Christ ? » (*I Cor.*, VI, 15). Et le Sauveur dit : « Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en Lui » (Jean, VI, 56). Il faut ici bien remarquer que le Christ ne parle pas d'être en nous par un rapport d'affection mais par participation physique. De même que si quelqu'un façonnait ensemble deux morceaux de cire et les faisait fondre au feu, il les réduirait à n'être qu'un, ainsi, par la réception du corps du Christ et de son précieux sang, Lui est en nous, et, nous, nous sommes unis en Lui. Ce qui est né corruptible ne pouvait autrement être vivifié qu'en étant mélangé au corps de la vie elle-même, c'est-à-dire au Monogène. Si tu ne veux pas te laisser persuader par mes paroles, crois au moins au Christ, qui crie : « Qui me mange a la vie éternelle ! » (Jean, VI, 54-55). La vie éternelle, c'est en vérité la chair de la vie, c'est-à-dire du Fils unique[3].

Il faut se borner. Dans une multitude d'autres passages où Cyrille parle de l'unité et explique le précepte de l'union, on voit très nettement

(1) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité*, XV, *P. G. 68*, 973.
(2) *Sur saint Jean*, XI, 11, *P. G. 74*, 561.
(3) *Sur saint Jean*, X, 2, *P. G. 74*, 341-344.

qu'il distingue comme un premier plan ontologique, « physique », et un second plan solidaire du premier où il s'agit des obligations morales et surnaturelles. Ce second plan a, certes, lui aussi sa réalité puisque notre vie éternelle en dépend. Il ne faut pas trop demander à Cyrille d'explications sur cette ontologie surnaturelle, sur les rapports qui existent entre ce que la théologie postérieure appellera, par un souci légitime de distinction, le « dogme » et la « morale ». Cyrille distingue mais ne sépare jamais « dogme » et « morale » dans sa pensée ; si sa lutte contre les Ariens, contre les Apollinaristes, contre Nestorius, l'entraîne, assez avant, dans le champ de la spéculation, on constate que dans l'accomplissement de sa charge pastorale, dans l'instruction de ses « ouailles », il évite les subtilités stériles, il insiste sur tout ce qui a valeur de vie, il enseigne une morale spécifiquement chrétienne et théologique dont les principes se rattachent aux dogmes mêmes de la Trinité, de l'Incarnation, de l'incorporation par la grâce au Verbe Incarné.

Images et symboles Il faut avouer pourtant qu'il passe avec une telle aisance des comparaisons qui ne sont que de pures métaphores à des symboles qui ont valeur de réalité, que le lecteur se trouve parfois désorienté dans cette luxuriante forêt. Les pages qui suivent où nous alignons et analysons les images qui ont quelque parenté avec celle du corps mystique et dont notre docteur se sert pour inculquer le dogme et le précepte de l'unité spirituelle, sont fort significatives à ce sujet.

Époux et épouse Cette image fréquemment employée par Cyrille signifie l'union du Christ et de l'Église et l'union de l'âme à Dieu. Elle était déjà en usage avant lui ; mais comme elle peut se prêter à diverses applications, examinons en détail le parti qu'il a su en tirer.

Dans le *Commentaire sur le livre d'Osée*[1], Cyrille voit dans l'union du prophète avec la pécheresse une image de l'union de Dieu avec l'âme, toujours indigne de cette grâce. Nous avons eu l'occasion d'expliquer ce texte dans notre préface. Il est inutile d'y revenir ici.

C'est pour signifier l'union du Christ et de l'Église plus encore que celle de l'âme à Dieu que Cyrille se servira de la comparaison de l'époux et de l'épouse.

Dans le *Commentaire sur saint Jean*, c'est l'humanité tout entière qui est considérée comme la fiancée ou l'épouse du Christ; par le baptême se

(1) *Sur Osée, P. G. 71*, 28 B, 32 C, 33 A, cf. *supra*, p. 21.

fait l'union ; ce rite unit les néophytes avec Dieu et tous les fidèles entre eux[1].

Dans les *Glaphyres*, Cyrille voit dans Rachel[2] et dans Rébecca[3] une image de l'Église, épouse du Christ. Dans le *Commentaire sur le Cantique*, il devait revenir encore sur cette idée ; il la précise en indiquant que les fidèles et la hiérarchie sont l'épouse du Christ et que les membres principaux de la hiérarchie sont les évêques, les prêtres, les diacres, les docteurs et les pasteurs[4]. L'Église, épouse du Christ, est aussi considérée par Cyrille comme une Mère : elle nourrit les bons et les saints[5].

Il arrive rarement au docteur alexandrin de développer une seule métaphore, à l'exclusion des autres. Est-ce incapacité de pousser jusqu'au bout les comparaisons ou souci de montrer comment elles se ressemblent ou se complètent ? En tout cas, ce fait pittoresque s'avère facile à constater. Parfois la comparaison de l'union de l'âme et du corps voisine avec celle du pain que l'homme s'incorpore, ou même avec celle de l'union des époux qui ne forment entre eux qu'une seule chair ; on devine ici la préoccupation de montrer l'unité physique qui existe dans le Christ entre les natures divine et humaine ou entre le Christ et le chrétien qui participe à l'eulogie mystique.

En parlant dans *les Glaphyres sur la Genèse* des différentes Églises qui sont réparties dans le monde, Cyrille explique qu'elles sont pour ainsi dire comme de nombreuses épouses que le Christ a acquises par son sang et qui constituent une seule maison et une seule famille[6] ; la comparaison du mariage est continuée et achevée par celle de la maison et de la famille. Cyrille a de la peine à maîtriser sa pensée, à la canaliser, à la discipliner par le développement d'une seule métaphore ; du moins reste-t-il tenace en son dessein qui est de mettre en valeur la notion d'unité.

Voici un autre passage qui commence par la comparaison du pain et s'achève par celle de l'union conjugale.

Nous avons été en effet rendus membres d'un même corps (σύσσωμοι) par l'eulogie mystique. Mais nous avons été d'une autre manière unis entre nous, parce que nous

(1) *Sur saint Jean*, livre II, ch. 3, 29, *P. G. 73*, 264. Pour Ambroise, Basile, Hilaire de Poitiers, c'est surtout la synagogue qui est considérée comme épouse. A la mort de son premier mari, c'est-à-dire à la fin de l'Ancien Testament, elle s'unit au Christ. Sur le baptême, principe d'unité, cf. *P. G. 71*, 145, 804.

(2) Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 133, 3, et Irénée, *Adversus Haereses*, 4, 21, 3, *P. G. 7*, 1045-1046, avaient fait avant Cyrille, *P. G. 69*, 231-233, la même comparaison entre Rachel et l'Église.

(3) *Glaphyres*, 4, 2, *P. G. 69*, 184. Cf. *Épître à Barnabé*, 13, 3.

(4) *Sur le Cantique*, I, 14 ; 5, 15 ; 7, 4 ; *P. G. 69*, 1282, 1290 sq.

(5) *Sur Isaïe*, 54, 1-3 ; 60, 13-14 ; 63, 19 ; *P. G. 70*, 1195, 1337, 1396 ; *P. G. 71*, 120, 92 sq.

(6) *Glaphyres sur la Genèse*, 5, 4 et 5, *P. G. 69*, 246 et 249.

avons été faits participants (κοινωνοὶ) de la nature divine par l'Esprit. Il habite en effet les âmes des saints et comme le Bienheureux Jean l'a dit : « En cela, nous savons qu'Il est en nous (I JEAN, III, 24) par l'Esprit qui nous est donné ». Il est donc notre vie, notre justification. Et il est aussi écrit : « Donc, comme par la faute d'un seul dans tous les hommes en condamnation, ainsi et par la faute d'un seul, en tous les hommes en justification de vie... » (*Rom.* V, 18). Il n'est donc pas du tout étonnant que, même dans le premier Adam, le mystère du Christ ait été alors annoncé, non par l'image d'une parfaite ressemblance, mais par une image antithétique. Celui-là était en effet le principe de notre race pour la mort, pour la malédiction, pour la condamnation ; celui-ci précisément pour tout le contraire, pour la vie, pour la bénédiction, pour la justification. Le premier, en effet, s'unit à la femme en une seule chair et par là en périt ; mais le Christ unissant à Lui l'Église par l'Esprit, la libère et la sauve, et la rend supérieure à la malice du démon »[1].

Si, en terminant cette enquête sur la comparaison du lien conjugal, nous cherchons à savoir à quel moment s'est accomplie l'union du Christ et de l'Église par l'Esprit, un fragment du *Commentaire sur le Cantique* nous apprendra qu'elle s'est effectuée sur la Croix :

Il appelle jour de ses noces le jour de sa Passion où il s'est uni à l'Église par son sang[2].

Cep et sarments. Pasteur et brebis Il ne faut pas s'étonner que Cyrille, exégète du quatrième évangile, ait souvent développé ces comparaisons dont le Christ s'était servi pour expliquer l'union spirituelle qui doit exister entre lui et les siens. Les commentaires les plus importants sur l'Église, bergerie et vigne mystique, se rattachent à l'explication des chapitres dixième et quinzième de l'Évangile de saint Jean[3] ; l'auteur y fait une plus large place aux considérations ascétiques qu'à la doctrine ecclésiologique proprement dite ; il y mêle des discussions trinitaires et christologiques qui sont d'un grand intérêt[4] ; il souligne la consubstantialité du Christ, cep de la vigne, avec les hommes qui en sont les rameaux, rapproche cette comparaison johannine de la comparaison paulinienne de l'Église, corps du Christ[5], insiste sur ce que la théologie postérieure

(1) *Glaphyres sur la Genèse*, I, *P. G. 69*, 29 B, C.
(2) *Sur le Cantique*, 3, 11, *P. G. 69*, 1288.
(3) *P. G. 74*, 332-400 ; *P. G. 73*, 1044-1048.
(4) *P. G. 74*, 332-341.
(5) L'influence de saint Jean se manifeste constamment dans la théologie cyrillienne. Pour ce qui concerne les images, parallèles à celle du Corps du Christ, outre celles du troupeau et de la vigne, notons celles du temple et du tabernacle (livres IX et X de *l'Adoration en esprit et en vérité*, *P. G. 73*, 588-725 ; *Sur saint Jean*, l. IV, *P. G. 73*, 528-704 *passim*). — Les fragments des commentaires sur les Épîtres aux Romains, aux Corinthiens, aux Hébreux nous prouvent que la pensée *paulinienne* est aussi familière à Cyrille. Cf. *Ep. aux Romains*, *P. G. 74*, 773-756 ; PUSEY, t. III, p. 173-248 ; *Ép. aux Corinthiens*, *P. G.*, *ibid.*, 856-952 ; PUSEY, t. III, p. 249-361 ; *Ép. aux Hébreux P. G.*, *ibid.*, 953-1005 ; PUSEY, t. III, p. 362-440.

appellera la *gratia capitis*[1]. Enfin, il fait remarquer que le Christ vivifie non seulement le corps considéré dans son ensemble, mais qu'il exerce aussi une influence sur chacune des âmes en particulier. Les rameaux les plus importants en qui le Père est glorifié d'une manière spéciale sont les apôtres envoyés par le Christ ; ils iront de l'avant ; ils produiront beaucoup de fruit ; ils gagneront les âmes par leur prédication[2].

Expliquant en quoi consiste la mission apostolique qui a pour but la gloire du Père et le salut des hommes, Cyrille montre que c'est par l'amour de Dieu et l'amour du prochain que les apôtres entreront et resteront dans l'amour du Christ et dans l'amour du Père, dans l'union au Christ et dans l'union au Père : « Paître les brebis et les agneaux, ce n'est pas autre chose que d'aimer le Christ »[3]. Voilà pourquoi saint Pierre, avant de recevoir la charge de pasteur suprême a dû répondre à la question du Christ : « Pierre, m'aimes-tu ? ». Ainsi, après l'acte de foi dont nous parle saint Matthieu au chapitre 16 de son évangile, la mission de Pierre a pour principe, pour occasion ou pour condition, l'acte d'amour que nous rapporte avec émotion l'évangéliste saint Jean[4]. C'est d'ailleurs aussi par la foi et par la charité (*Rom.*, XI, 20 et *Eph.*, III, 18) que le chrétien est inséré dans le Christ. Pour décrire cette insertion, Cyrille ne pourra pas s'empêcher de rapprocher l'image de la vigne de celle de l'olivier dont parle saint Paul ; son homonyme de Jérusalem l'avait fait avant lui dans ses *Catéchèses*[5].

(1) Dans son article des *Ephemerides theologicae Lovanienses*, mai 1938, que nous avons déjà cité, L. Janssens a fait un examen minutieux des textes sur la grâce (page 276, note 225). Le lecteur est invité à retrouver dans Cyrille « des exemples typiques qui illustrent les distinctions que les théologiens établissent habituellement dans le traité de la grâce ». A savoir : 1° La *gratia Dei seu conditoris*. Adam a été élevé à l'état surnaturel, en tant que le Créateur lui a communiqué le Saint-Esprit ; 2° La *gratia Christi capitis*, donnée en vue du Christ, sans même que soit présupposée la chute d'Adam. Cyrille en parle à propos des anges quand il dit que le Christ est aussi la sanctification des esprits supraterrestres (*Glaphyres sur le Lévit.*, *P. G. 66*, 549 C) ; 3° La *gratia Redemptoris*, grâce des hommes après la chute ; il faut de plus distinguer ici une double influence du Christ, dans l'ordre de la causalité morale et finale (*Sur l'Adoration en esprit et en vérité*, l. II, *P. G. 68*, 245 A, B, *influxus Christi per meritum et satisfactionem*) et dans l'ordre de la causalité efficiente (*1er dialogue sur la Trinité*, *P. G. 75*, 692 sq.). Dans le premier cas, la Rédemption est rétroactive et atteint tous les hommes depuis la chute ; dans le second cas, où il s'agit de la *gratia Christi capitis* au sens strict, l'*influxus gratiae* requiert la présence actuelle de la cause et se limite à la nouvelle loi : il y a ici une médiation physique du Verbe Incarné par laquelle l'esprit d'adoption nous est communiqué.

(2) *Sur saint Jean*, 15, 16; *P. G. 74*, 389-392.

(3) *Sur saint Jean*, 15, 11-13; *P. G. 74*, 381.

(4) Nous reviendrons plus loin sur les Commentaires cyrilliens de Matthieu, XVI, et de Jean, XXI, 15-18.

(5) *Catéchèses*, I, 4 ; *P. G. 33*, 373 ; 20, 7; *P. G. 33*, 1084.

L'implantation de la foi dans les âmes de ceux qui vont devenir des « croyants », des « fidèles », se fait d'ordinaire par le baptême à la suite de la prédication. L'Église, la mère des croyants[1], fondée sur la foi de Pierre[2], constitué pasteur visible par le Christ, premier et éternel pasteur des fidèles[3], l'Église, épouse du Christ, mais, aussi comme nous allons le voir bientôt, temple spirituel, a pour fondement les apôtres sur lesquels sont édifiés les « croyants »[4] ; c'est par la prédication apostolique de la foi que l'Église s'est répandue dans le monde[5], et c'est par le baptême que les fidèles sont faits σύμφυτοι avec le Christ ; le baptême est comme une transplantation, ou plutôt comme une greffe. Mais il faut retourner ici le concept de la greffe ; c'est l'olivier sauvage qui est inséré sur l'olivier fructifère ; l'homme devient alors participant de la sève du Christ ; cette sève est l'esprit du Christ lui-même par lequel on est enraciné dans le Christ (*Col.*, 2, 7) : cette mystérieuse opération se fait par la grâce, la foi et la charité[6].

La grâce, χάρις, en tant qu'elle est richesse, force, vêtement, ornement de l'âme, sceau imprimé en elle[7], peut être considérée comme une qualité, ποιότης[8] ; mais ce n'est pas tout : elle est la présence même du Saint-Esprit dans l'âme ou du moins elle est inséparable de cette présence. Le Christ n'a-t-il pas dit : Recevez la grâce que le Saint-Esprit communique ? Le Saint-Esprit transforme les âmes à l'image de Dieu, non par une grâce qui lui serve d'instrument, mais en se donnant lui-même comme participation de la nature divine[9]. Le Christ communique donc l'Esprit, et il le fait après sa résurrection ; il le communique d'abord aux apôtres, ensuite par les apôtres aux fidèles ; c'est de la plénitude du Christ que tous nous avons tout reçu, et d'abord l'Esprit[10]. Le Saint-Esprit, vertu sanctificatrice du Fils, opère au baptême la transformation des justes et fixe sa demeure dans les âmes[11].

S'il y a un lien étroit entre la communication de l'Esprit et le baptême, il en existe un autre non moins indissoluble entre la foi et le rite baptismal.

(1) *P. G. 71*, 120, 89 sq.
(2) *P. G. 75*, 865.
(3) *P. G. 72*, 424.
(4) *P. G. 70*, 344, 940.
(5) *P. G. 70*, 1368.
(6) *Sur saint Jean*, 15, I; *P. G. 74*, 333-347.
(7) *P. G. 68*, 268, 272, 273, 752 ; *P. G. 71*, 65, 321 ; *P. G. 72*, 401, 445 ; *P. G. 73*, 153, 205 ; *P. G. 74*, 264, 572 ; *P. G. 75*, 1088 ; *P. G. 76*, 1384 ; *P. G. 77*, 617.
(8) *P. G. 77*, 617.
(9) *P. G. 75*, 1089.
(10) *P. G. 69*, 552 ; *P. G. 73*, 169 ; Pusey, t. I, p. 148 ; *P. G. 75*, 1888 sq.
(11) *P. G. 74*, 1088, 801.

Le baptême, porte d'entrée du royaume des cieux, instrument de la sanctification qui lave les souillures de l'âme, sans qu'il soit besoin de s'humilier par les exercices de la pénitence[1], unit les néophytes avec Dieu et tous les fidèles entre eux[2] dans l'unité du Christ et de l'Église. Comme il n'y a qu'un seul Christ, il n'y a qu'une seule foi et un seul baptême ; dans cette foi, tous les fidèles doivent rester unis. S'en séparer comme les hérétiques, c'est se perdre, car les sarments détachés du cep cessent de vivre[3]. Le baptême est inséparable de la foi, en ce sens encore que dans les rites d'initiation, on faisait précéder la cérémonie d'une triple profession de foi[4], et le rite lui-même qui faisait passer les catéchumènes à une nouvelle vie, celle du Christ et de l'Église, était souvent désigné par l'hendiadys : πίστις καὶ βάπτισμα[5].

La foi inséparable du baptême est de plus, en droit, inséparable de la charité ; dans ses *Homélies pascales* et dans son ouvrage *Sur l'Adoration en esprit et en vérité*, Cyrille se plaît à le répéter. La vie chrétienne, vie d'union au Christ, exige que l'on joigne à une foi droite et pure, la pratique des bonnes œuvres ; sans les œuvres, la foi est morte et ne suffit pas au salut ; la charité et les bonnes œuvres sont, pour les chrétiens, le critère de la sincérité de leur union au Christ[6]. Baptisés dans sa mort, vivifiés par sa chair[7], les fidèles sans lui ne peuvent rien faire ; mais, avec sa grâce, sève divine, aidés de son secours efficace, unis à lui comme les sarments au cep, ils porteront beaucoup de fruit[8]. Je ne résiste pas au plaisir de transcrire encore ces lignes des *Glaphyres sur la Genèse*, où l'image de la vigne mystique si chère à saint Jean est rapprochée de celle qu'affectionnait saint Paul.

> Il est la tête ; et nous, nous sommes son corps et ses membres. Et il est, Lui, la vigne ; et nous, nous avons été insérés comme des rameaux, liés ensemble dans l'unité, selon l'Esprit, par la sanctification[9].

(1) *P. G. 68*, 504, 853.

(2) *P. G. 71*, 145, 804.

(3) *P. G. 69*, 552 ; *Dial.* Ὅτι εἷς ὁ Χριστός ; *P. G. 75*, 1256 ; Pusey, p. 335.

(4) *P. G. 73*, 1008.

(5) *P. G. 70*, 40, 573 ; *P. G. 74*, 696. Dans les *Glaphyres sur la Genèse*, 4, 12, *P. G. 69*, 224-225, Cyrille appelle l'Église Sainte, la multitude des « croyants », ou encore la réunion des croyants qui, par la foi dans le Christ, ont obtenu l'unité avec Dieu. Il semble bien avoir uniquement en vue ceux qui sont lavés par le baptême.

(6) *P. G. 70*, 1040 ; *72*, 776 ; *74*, 125, 524 ; *76*, 1201.

(7) *Dial.* Ὅτι εἷς ὁ Χριστός, *P. G. 75*, 1360.

(8) *P. G. 68*, 173 ; 70, 1216 ; 72, 776 ; 74, 524. Origène avait déjà enseigné, un siècle auparavant, en cette même ville d'Alexandrie, que nous avons été plantés dans le Christ ; ceux qui ne produisent pas de bons fruits dans l'Église, occupent inutilement « une bonne terre, le Christ mystère de l'Église ». *Sur Jérémie*, 18, 5 ; *P. G. 13*, 473.

(9) *Glaphyres sur la Genèse*, VI, 3 ; *P. G. 69*, 296. On pourrait noter en passant comme ayant quelque analogie avec la comparaison de la vigne, les passages où Cyrille

Temple et tabernacle Nous venons déjà de voir de nombreuses comparaisons auxquelles Cyrille fait appel comme pour cerner et exprimer de plus près le mystère de l'Église et de son Unité. L'Église est aussi comparée à un bercail, à un édifice, à une cité ; elle est la Jérusalem nouvelle[1] ; elle est comme un navire voguant sur les flots du monde et transportant les fidèles dans la patrie des saints[2]. Mais un des symboles les plus usités par notre auteur est celui du Temple. De ce temple spirituel, les apôtres, à commencer par Pierre, sont les fondements inébranlables[3]. Le Christ est la pierre angulaire de cet édifice dans lequel tous ont également accès au Père dans l'unité de l'Esprit ; le Christ entraîne, attire tous les chrétiens à Lui sur la Croix ; par l'effusion de son esprit, il habite en tous comme un temple. Il s'unit tous les hommes pour qu'ils soient un entre eux, comme le Père et le Fils sont un dans l'Esprit-Saint. Église Temple, Église Tabernacle de l'Esprit, c'est une idée centrale de l'ecclésiologie cyrillienne ; elle revient comme un leit-motiv dans presque tous ses ouvrages, notamment dans les chapitres 3 et 10 de l'*Adoration en Esprit et en Vérité*, dans la plupart de ses commentaires de l'Ancien Testament (Genèse, Isaïe, Michée, Sophonie, Zacharie) dans ses ouvrages exégétiques sur le Nouveau Testament (Luc, Jean, Épître aux Romains, première Épître de saint Pierre)[4].

Quelques particularités sont ici à noter : dans l'*Adoration en Esprit et en Vérité*, le Tabernacle de l'Ancienne Loi est présenté comme un type de l'Église ; dans le *Commentaire sur saint Jean*, Cyrille en parle surtout comme d'une figure du Christ[5] ; le plus souvent, il est l'image de l'âme en qui habite l'Esprit. Ces divers sens sont d'ailleurs fréquemment mêlés, et, comme nous l'avons déjà remarqué, les autres comparaisons de

emploie l'expression « racine vivifiante ». Le Père est racine vivifiante. *Sur saint Jean*, IV, 3 ; *P. G. 73*, 585 ; le Christ, lui aussi, est pour toute sa race une nouvelle racine vivifiante : *Hom. pasc.*, 27, 4 ; *P. G. 77*, 948 ; *Contre Nestorius*, I, I ; *P. G. 76*, 17 ; *P. G. 68*, 617.

(1) *P. G. 71*, 209, 389 ; *P. G. 69*, 246, 249.

(2) *P. G. 69*, 1264.

(3) *P. G. 70*, 344, 940, 968 ; *P. G. 75*, 865.

(4) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité*, l. IX et X, *P. G. 73*, 588, 725.

(5) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité*, III et XI, *P. G. 66*, 298 et 774 ; *Glaphyres sur la Genèse*, 4, *P. G. 69*, 202 ; *Sur Isaïe*, II, 12 ; 44, 23 ; 45, 13 ; 49, 14-15 ; 54, 4-5 ; 54, 16-17 ; 57, 17-21 ; 60, 4-7 ; 62, 4 ; 66, 1-3 ; 66, 10-12 ; *P. G. 70*, 333, 940, 968, 969, 1065, 1200, 1216, 1277 ; 1325-1329 ; 1372 ; 1433 ; 1437. *Sur Michée*, 35 et 48 ; *P. G. 71*, 689 et 717 ; *Sur Sophon.* 46, *P. G. 71*, 1020 ; *Sur Zacharie*, 27, 33, 55, *P. G. 72*, 73-76, 100, 141 ; *Sur saint Luc*, 2, 7 et 20, 17 ; *P. G. 72*, 493-496 et 888 ; *Sur saint Jean*, I, 14, *P. G. 73*, 164 ; II, 49 ; *P. G. 74*, 69, 13 ; *P. G. 74*, 165-168 ; 15, I, *P. G. 74*, 333, 17, 20 ; *P. G. 74*, 555-558 ; 19, 16-18, *P. G. 74*, 653 ; *Sur l'Épître aux Romains*, 15, 7, *P. G. 74*, 853 ; *Sur la première Épître de saint Pierre*, 2, 6-7, *P. G. 74*, 1013.

l'union conjugale ou de la vigne mystique se trouvent rapprochées de celles du Temple et du Tabernacle : elles s'harmonisent et se complètent. Ainsi, par exemple, dans le *Commentaire sur le Cantique*, qui devrait insister, semble-t-il, avant tout, sur l'union des époux, nous trouvons une explication très détaillée de la structure du Temple mystique[1]. Dans *le livre des Trésors sur la sainte et consubstantielle Trinité*, se rencontre une de ces formules lapidaires dont Cyrille est coutumier ; il va y ramasser toute sa pensée sur le problème qui nous occupe. En même temps qu'il exprime avec force l'unité du Père et du Fils, l'unité du Fils et de l'humanité, l'unité des fidèles entre eux, il rapproche les comparaisons du Temple et du Corps, et il en montre l'équivalence tout comme il l'avait fait ailleurs à propos de la comparaison du Corps et de la Vigne Mystique.

Puisqu'il a pris le corps humain, il nous appartient. Mais Il a en Lui le Père... Comme je suis en eux et le Père est en moi, dit-il, ainsi je veux que vous soyez parfaits, en sorte que vous soyez unis les uns aux autres en une certaine unité et que vous soyez tous en moi comme un corps et que par là je vous porte tous comme en un temple[2].

Le symbole du pain Les images scripturaires qui gravitent autour de la notion de manducation spirituelle, entre autres *Mt.* 13, 33 et *Lc.* 13, 21, *I Cor.*, 10, 17 et *Rom.*, 11, 6, ne pouvaient échapper au regard attentif de Cyrille. Saint Paul avait avant lui étroitement uni la comparaison du pain et celle du corps ; le docteur alexandrin n'eut point de peine à rejoindre la pensée de l'apôtre, souvent elliptique, à la dépasser dans une certaine mesure, à l'amplifier, à l'orchestrer. Le style de Cyrille, parfois si abstrait, si froid, peut à volonté devenir extraordinairement imagé et presque somptueux. Puisque nous faisons une remarque en passant sur le style et la tournure d'esprit de saint Cyrille, nous pouvons signaler ici que cet écrivain violent et atrabilaire, en même temps que contemplatif et mystique, sait passer avec aisance de l'invective la plus mordante contre un Julien ou contre un Nestorius à des élévations dogmatiques de haut vol, à des développements théologiques qui s'épanouissent en une prière apaisée. C'est ce qui a lieu spécialement lorsqu'il donne plein essor à sa piété eucharistique.

Sa doctrine eucharistique ayant été exposée dans notre seconde partie, nous ne signalons ici que ce qui est étroitement apparenté avec le sujet de notre étude sur l'unité. On devine d'ailleurs la difficulté spéciale que l'on rencontre sur ce point particulier lorsqu'il est question du pain.

(1) *Sur le Cantique*, 5, 15, *P. G. 69*, 1289.
(2) *Trésor*, ass. 12, *P. G. 75*, 204. Je reviendrai sur ce texte p. 316.

eucharistique, il ne s'agit plus simplement d'un symbole, mais d'un symbole qui est aussi une réalité.

Nous ne formons qu'un seul pain et un seul corps parce que nous sommes unis entre nous et avec le Christ ; la raison de cette unité est d'abord le corps du Christ qui, tout en étant distribué aux milliers de fidèles dispersés dans le monde, conserve cependant toute son intégrité puisqu'il est donné tout entier à chacun. Cette mystérieuse unité a également sa source dans l'Esprit du Christ dont tous s'abreuvent dans l'eulogie mystique, et, déjà même, avant, par le baptême. La première raison est clairement mise en lumière dans le *Premier dialogue sur la Trinité*[1] ; la deuxième est expliquée plus ou moins longuement dans une foule de passages de l'*Adoration en Esprit et en Vérité*, des commentaires exégétiques, et des écrits polémiques contre Nestorius[2]. C'est avant tout dans son *Commentaire sur saint Jean*, à propos de la manne, de la multiplication des pains et de la prière sacerdotale du Christ, que Cyrille expose avec le plus d'ampleur le parallèle entre l'union spirituelle et l'union eucharistique.

Pour que nous tendions vers l'unité (εἰς ἑνότητα) avec Dieu et entre nous, et que nous soyons mêlés ensemble (συναναμισγώμεθα), bien que nous soyons divers individuellement par les différences de chacun, quant aux âmes et quant aux corps, le Monogène a eu l'idée d'un moyen qu'il inventa par sa propre Sagesse et par le conseil du Père. En effet, en bénissant les croyants en soi dans un seul corps, c'est-à-dire en son propre corps, par la participation mystique, Il les a rendus concorporels avec Lui et entre eux. Qui en effet séparera et écartera de cette union physique (φυσικῆς ἑνώσεως) entre eux ceux qui sont unis jusqu'à l'union au Christ par ce saint corps unique ? Le Christ, en effet, ne peut pas être divisé. Voilà pourquoi l'Église est aussi appelée le corps du Christ et nous, nous en sommes les membres, ἀνάμερος, selon la pensée de saint Paul (*I Cor.*, 12, 27). Parce que nous sommes tous unis au Christ unique par son saint corps, nous qui dans nos corps le recevons, lui, un et indivisible, nous devons être les membres du Christ lui-même plus encore que nos propres membres...

Pour ce qui concerne l'union dans l'Esprit, nous suivrons à peu près la même route dans nos considérations et nous dirons encore qu'ayant reçu un seul et même Esprit, je veux dire l'Esprit-Saint, nous sommes tous en quelque sorte unis entre nous et avec Dieu. Bien qu'en effet nous soyions plusieurs, pris séparément, et qu'en chacun, le Christ fasse habiter l'Esprit du Père et son propre Esprit, l'Esprit est cependant un et indivis, Lui qui rassemble dans l'unité par lui-même les esprits de chacun existant

(1) *P. G. 75*, 697. Il est intéressant de comparer ce passage avec celui de GRÉGOIRE DE NYSSE, *Oraison catéchétique*, 37, *P. G. 45*, 93, et un autre de CHRYSOSTOME, *In Hebr.* cap. 10, hom. 17, 3, *P. G. 63*, 131.

(2) *Sur l'Adoration en Esprit et en Vérité*, 9, *P. G. 66*, 611 ; *Sur la 1re épître de saint Paul aux Corinthiens*, 12, 9 et 12, *P. G. 74*, 888 et 889 ; *Contre Nestorius*, 4, 5, *P. G. 76*, 194. Une des formules les plus pleines est peut-être celle des *Glaphyres sur la Genèse* : Σύσσωμοι μὲν γὰρ γεγόναμεν αὐτῷ δι' εὐλογίας τῆς μυστικῆς. Ἡνώμεθα δὲ καὶ καθ' ἕτερον τρόπον, ὅτι τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως γεγόναμεν κοινωνοὶ διὰ τοῦ Πνεύματος. *P. G. 69*, 29. Nous avons traduit le texte entier ci-dessus : cf. *Époux et épouse*, p. 300-301.

séparément — c'est-à-dire en tant qu'ils ont une individualité selon l'existence — et qui les fait apparaître comme ne formant en lui-même qu'un seul être. De même, en effet, que le pouvoir de sa chair sainte rend συσσώμους ceux en qui Il est, de même, si je ne me trompe, l'Esprit unique de Dieu, habitant d'une manière indivisible en tous, les amène tous inéluctablement à l'unité spirituelle (πρὸς ἑνότητα τὴν πνευματικήν)[1].

A l'appui de ces affirmations, Cyrille allègue ici les versets 3-6 du chapitre IV de l'*Épître aux Éphésiens*[2]. On peut rapprocher de la comparaison du pain celle du levain transformant toute la pâte ; le Christ est le levain, le ferment céleste ; le fidèle est comme une pâte à laquelle le Christ se mêle ; il y a contact, parfaite compénétration, mystérieuse vivification[3]. La chair du Christ est une chair vivifiante ; par la réception de l'Eucharistie, par la participation des fidèles au pain « spirituel », « mystique », « vivifiant », qui provient de l'eulogie[4], la chair du Christ fait vivre d'une vie nouvelle, céleste, divine, immortelle. L'Esprit-Saint, par sa présence active et transformante, préside à cette œuvre de vivification et de déification[5].

Par la communion au sacrifice du Christ, la vie même du Fils de Dieu réellement présent sur les tables des Églises, est communiquée aux fils adoptifs ; car Il est alors réellement présent dans l'assemblée et Il s'immole en sacrifice. Après la bénédiction des oblats, il n'y a plus de vin ordinaire ; il a fait place au sang précieux du Christ dont les mérites infinis ont largement compensé nos fautes[6] ; il n'y a plus que les apparences du pain.

(1) *Sur saint Jean*, 17, 20 et 21, liv. II ; *P. G. 74*, 557 sq.

(2) L'importance ecclésiologique de l'*Épître aux Éphésiens* n'a point échappé à la méditation attentive du patriarche d'Alexandrie. Il cite avec prédilection le texte *pax nostra :* αὐτὸς ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν et les versets 14-16 du chapitre 4 qui l'encadrent. Autres passages souvent cités : *Eph.*, 2, 14-18 ; 3, 5-6 ; 5, 29-32.

(3) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68*, 626 ; *Sur saint Jean, P. G. 73*, 584.

(4) Cyrille emploie exclusivement le terme « εὐλογία », pour désigner l'Eucharistie. Il y ajoute souvent des épithètes qui en précisent le sens ou en indiquent les effets : ζωοποιός (*Adoration*, 7 ; *Contre les Orientaux*, II ; *Commentaire sur saint Matthieu*, 26, 27 ; *Commentaire sur saint Luc*, 22, 19) ; πνευματική (*Adoration* 6) ; μυστική (*Adoration*, 2 ; *Glaphyres sur la Genèse*, I, et *Sur le Lévitique ; Commentaire sur saint Luc*, 4, 38 ; *Sur Habacuc*, 2 ; *Sur l'Épître aux Romains*, 8, 3 ; *Dialogue sur la Trinité*, I ; *Contre Nestorius*, 4, 5 ; *Épître synodale*, 7 ; *Commentaire sur saint Jean* [*passim*]) ; εὐλογία Χριστοῦ (*Adoration en esprit et en vérité*, 12) ; dans l'*Épître synodale*, 7, le mot εὐλογία se trouve une fois au pluriel. Il est probable que vers la fin du IVe siècle et la première partie du Ve siècle, le terme d'εὐλογία était à Alexandrie le terme courant pour désigner le sacrement du Christ. L'emploi de ce vocable a un fondement biblique au moins aussi solide que le terme « εὐχαριστία ». Cf. première multiplication des pains : MT. 14, 19 ; MC. 6, 41 : LUC, 9, 16 ; deuxième multiplication des pains : MC. 8, 7 ; institution de l'Eucharistie, εὐλογεῖν pour la bénédiction du pain et εὐχαριστεῖν (MT. 26, 26 sq. ; MC. 14, 22 sq.) pour celle du vin. L'origine véritable du mot εὐλογία appliqué aux saints mystères semble être *I Cor.*, 10, 16 : ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν.

(5) *Sur saint Jean*, XI, 9-12, *P. G. 74*, 512-571.

(6) *P. G. 74*, 656.

Le Seigneur a dit d'une façon démonstrative : Ceci est mon corps, et : ceci est mon sang ; pour que nous ne considérions pas ce qui paraît comme de simples figures, mais afin que nous sachions bien que les oblats ont été en toute vérité transformés au corps et au sang du Christ par la puissance ineffable du Dieu qui peut tout[1].

Le pain, dans l'eulogie mystique, n'est donc pas simplement un pur symbole, mais il est aussi *présence réelle* ; ce qui paraît n'est pas une simple figure mais la réalité même du Corps du Christ. De plus dans l'accomplissement de ce mystère, il ne s'agit pas d'une simple présence, mais d'un véritable sacrifice continuant celui de la Croix, avec cette différence toutefois que le sacrifice d'immolation du Christ est sacrifice non sanglant[2]. La communion au sacrifice du Christ fait entrer les fidèles en participation de la vie divine et éternelle du Fils de Dieu ; car le Fils est *Vie*, en tant qu'Il est engendré par le Père qui est vivant. Et son corps sacré qui est en quelque sorte mêlé et mystérieusement uni à ce Verbe qui appelle tout à la vie, est lui aussi vivant.

Puis donc que la chair du Sauveur est devenue vivifiante, unie qu'elle est à celui qui par nature est la vie, je veux dire au Verbe de Dieu, quand nous le mangeons, nous recevons en nous la vie, lui étant unis comme elle-même l'est au Verbe qui habite en elle[3].

Dès lors, il ne faut pas s'étonner qu'après Chrysostome et Cyrille de Jérusalem, le patriarche d'Alexandrie trouve insuffisant le concept d'union morale et recoure à celui de contact physique, d'union physique, pour exprimer l'union eucharistique[4]. Il reste cependant bien entendu que cette union physique requiert des dispositions morales de la part des fidèles : foi, pureté, charité.

Lorsqu'après avoir assisté à la Bénédiction mystique des oblats qui se célèbre dans l'Église et ne se célèbre que dans les Églises orthodoxes, lorsqu'après avoir reçu dans leurs mains le Corps du Christ, les chrétiens

(1) *P. G. 72*, 452, 912.

(2) *P. G. 72*, 297, 905.

(3) *Sur saint Jean*, IV, 2, *P. G. 73*, 577. Cf. *Sur saint Jean*, *P. G. 73*, 601, 604, 522, 581, 964 ; *Contre Nestorius*, IV, *P. G. 76*, 192 ; *Sur la vraie foi, à Théodose*, XXXVII, *P. G. 76*, 1188 ; *Apologie contre les Orientaux*, *P. G. 76*, 373, 376 ; *Sur saint Luc*, IV, *P. G. 77*, 522 ; *Dialogue* "Οτι εἷς ὁ Χριστός, *P. G. 75*, 1269. On pourrait multiplier ces références aux passages cyrilliens où est affirmée l'unité de l'humanité du Christ avec le Verbe et en même temps la vertu vivifiante de sa chair, la communication de vie incorruptible, éternelle et subsistante qui est faite à ceux qui entrent en contact physique avec elle et qui s'en nourrissent. Relire spécialement le *IIe Anathématisme* et les explications que Cyrille en a données.

(4) *Sur saint Jean*, 15, I, et 17, 21, *P. G. 74*, 341, 560 ; Cyrille de Jérusalem, *Catéch.* 22, 3, *P. G. 33*, 1100 ; Chrysostome, *Sur saint Matthieu*, hom. 32, 5, *P. G. 58*, 743-744 ; *Sur la première Épître aux Corinthiens*, hom. 24, 2, *P. G. 61*, 200 ; *Sur saint Jean*, 46, 2-3, *P. G. 59*, 260.

se nourrissent de cet aliment spirituel, ils sont vivifiés, sanctifiés, corps et âmes[1] ; ils sont unis au Christ aussi intimement que deux morceaux de cire fondus ensemble[2] ; ils sont par la plus petite parcelle d'eulogie rendus forts contre la corruption et contre le démon[3] ; récupérant la santé spirituelle, ils auront désormais la force de s'abstenir du péché et de mortifier leurs passions[4] ; la chair du Christ les transforme en sa propre excellence, c'est-à-dire en immortalité et en vie[5].

A ce perfectionnement individuel, il faut ajouter les effets sociaux de cette participation au Corps du Christ. Tous les fidèles ne forment qu'un seul et même être, grâce à la puissance unitive du Corps du Christ, un et indivisible; la communion au Corps du Christ est la racine et le principe de l'unité catholique ; elle est la consommation de l'unité.

Tous nous sommes, par la nature, enfermés en nos individualités. Mais d'une autre façon, tous ensemble nous sommes réunis. Divisés en quelque sorte en personnalités bien distinctes, par quoi un tel est Pierre ou Jean, ou Thomas, ou Matthieu, nous sommes comme fondus en un seul corps dans le Christ, en nous nourissant d'une seule chair. Un seul Esprit nous marque pour l'unité, et comme le Christ est un et indivisible, nous tous ne sommes plus qu'un en Lui. Aussi, disait-il à son Père céleste : « Qu'ils soient un comme nous sommes un »[6].

Ce texte est un exemple de plus où nous voyons Cyrille rapprocher l'unité du Père et du Fils dans la Trinité, l'unité physique et spirituelle du Chrétien au Christ par l'Incarnation et l'Eucharistie, l'unité des Chrétiens entre eux.

Mais comme le baptême nous confère déjà, d'après saint Cyrille, une réelle unité spirituelle, celle qui accompagne normalement l'union eucharistique est d'un ordre plus parfait. Le baptême est un rite par lequel nous acquérons une certaine incorporation au Corps du Christ, l'esprit d'adoption, l'Esprit du Fils qui nous fait dire : *Abba, Père.* Nous sommes régénérés par *l'eau* qui purifie et l'accent est mis avant tout sur la *foi* par laquelle nous adhérons au Christ.

Quand il s'agit de l'eulogie mystique, l'accent est mis plutôt sur la vertu de *charité*. Le fruit suprême de l'Eucharistie, lien de l'unité, sera

(1) *Sur Michée,* II, 5, *P. G. 71,* 668 B ; *P. G. 73,* 481 ; Pusey, t. I, p. 440 ; *Sur saint Jean,* XVII, 28, 29, *P. G. 74,* 564 D, 565 A.

(2) *Sur saint Jean,* VI, 56 ; *P. G. 73,* 584 C, D ; Pusey, t. I, p. 535 ; *Sur saint Jean,* XV, I, *P. G. 74,* 341 D.

(3) *P. G. 68,* 285 ; *P. G. 69,* 428.

(4) *P. G. 68,* 793.

(5) *Sur saint Jean,* IV, 2, *P. G. 73,* 577-578.

(6) *Dialogue sur la Trinité, P. G. 75,* 695-697 ; cf. aussi *Sur saint Jean,* XVII, II, *P. G. 74,* 516 D, 517 A ; *Sur saint Jean,* XVII, 20, 21, *P. G. 74,* 560 A, B, C. Cf. *supra,* p. 194, les textes que nous avons traduits ou cités dans la 2e partie, chap. 4. *L'Eulogie mystique. Efficacité. Union entre les chrétiens dans le Christ.*

l'unanimité, la concorde, le pardon des injures, le dévouement au prochain ; le Christ ne peut pas être divisé ; les membres du Christ doivent donc éviter tout ce qui peut briser, favoriser tout ce qui peut confirmer les relations fraternelles. Entre tant de passages magnifiques et convaincants[1], on n'a que l'embarras du choix.

Pour nous fondre dans l'unité avec Dieu et entre nous, quoique nous ayons chacun une personnalité distincte, le Monogène a inventé un merveilleux moyen ; par un seul corps, le sien propre, Il sanctifie ses fidèles dans la communion mystique, les faisant un seul corps avec lui et entre eux. Nulle division ne peut survenir à l'intérieur du Christ. Unis tous à l'unique Christ par son propre corps, le recevant tous, Lui un et indivisible, en nos propres corps, nous sommes les membres de ce corps unique, et Il est ainsi pour nous le lien de l'unité[2].

Ici plus encore que dans les comparaisons précédentes sur le mariage, la vigne ou le temple, apparaît le lien étroit qui rapproche le symbole du Pain du symbole de la réalité du Corps du Christ, sous son double aspect eucharistique et ecclésiologique. Le Christ est le pain du ciel qui vivifie tous les hommes ; à cause de son indivisibilité, il unit entre eux tous les fidèles, tous les membres du corps unique dont Il est la vie.

Ce n'est pas la manne, figure de l'eulogie, qui est le pain du ciel, dit le Christ, mais bien plutôt moi qui descends du ciel, qui vivifie tous les hommes et qui m'insère en ceux qui me mangent, par la chair que je me suis unie.

Devenant participants de l'Esprit, nous sommes unis au Sauveur de tous et les uns aux autres. Nous devenons aussi concorporels en ceci, que « le pain étant un, nous devenons tous un seul corps ; car tous nous participons à l'unique pain » (*I Cor.*, X, 17). Le corps du Christ, qui est en nous, lie dans l'unité puisqu'il n'est en aucune façon divisé[3].

Les passages importants que nous venons d'analyser et de coordonner introduisent déjà fort avant dans l'intelligence de la doctrine de l'Église, Corps du Christ ; les symboles dont Cyrille se sert nous font entrer, mieux qu'une dialectique abstraite, dans le mystère de l'Unité spirituelle. Cela est incontestable ; mais il n'y a rien toutefois dans les exemples que nous avons donnés jusqu'à présent qui nous incline à affirmer une grande originalité de pensée. Les comparaisons employées par le saint docteur sont exactement celles de l'Écriture et s'imposent à tous.

Remarquons de plus qu'en ce qui concerne la combinaison des images, le critique n'aura pas lieu de faire apprécier une réussite extraordinaire. Disons seulement que le goût du temps laissait sans doute à Cyrille plus

(1) Sur la charité fraternelle et le dévouement au prochain, lire en particulier : *Adoration en esprit et en vérité*, l. VII et VIII, *P. G. 68*, 480-588 ; *Sur saint Jean*, l. X, *passim*, *P. G. 74*, 281-444 ; Pusey, t. II, p. 489-629. Cyrille cite et commente souvent : *I Cor.*, X, 17 ; *I Cor.*, XII, 27 et *Eph.*, V, 30.

(2) *Sur saint Jean*, XI, II, *P. G. 74*, 560. Cf. *Contre Nestorius*, *P. G. 76*, 125-129.

(3) *Contre Nestorius*, IV, *P. G. 76*, 193 sq.

de liberté que de nos jours, qu'il en profite largement pour unir et briser les images et les corriger l'une par l'autre, et qu'il use de ce procédé dans un but qui est apparemment plus pratique qu'artistique.

Nous avons cherché quelque passage plus synthétique, donnant vue sur l'ensemble organisé, hiérarchisé des images sacrées ; mais nous n'en avons point trouvé. On ne peut nier cependant que l'image de l'« Organisme vivant » qu'il ne faut point séparer de celle du mariage reste pour Cyrille comme pour saint Paul la plus parfaite de toutes ; elle se trouverait au sommet de cette hiérarchie. Examinons donc maintenant le symbole de l'Organisme vivant ; il apparaît comme l'aboutissant de l'image classique du Royaume de Dieu et finalement rejoint Celui qui est plus qu'une image : le Christ même qui est l'Église[1].

L'expression « corps du diable » Et s'il est vrai que nous comprenons mieux les choses en précisant ce qu'elles ne sont pas, signalons que Cyrille emploie parfois l'expression « corps du diable » par opposition au « Corps du Christ ». Ainsi dans son *Commentaire sur Habacuc*[2], où il rappelle que tous ceux qui adhèrent à Dieu sont un seul esprit avec Lui, il fait remarquer que pour une semblable raison tous ceux qui adhèrent au diable forment aussi un seul corps avec lui ; les mages venus d'Orient pour adorer le Christ ont été autrefois les instruments du diable et ils ne devaient certes pas être comptés parmi les moindres. Cette manière de parler du « corps du diable » que nous rencontrons chez Cyrille avait quelque fondement dans l'Écriture ; elle se trouve, dans la tradition patristique avant le ve siècle, chez saint Irénée ou chez saint Basile par exemple[3]. Je n'ai pu me rendre compte si notre docteur dans l'emploi de cette formule avait subi quelque influence, et en particulier s'il avait eu connaissance du *Commentaire sur l'Apocalypse* et du *Livre des Règles* de Tychonius dans lesquels le célèbre donatiste exposait en Occident, entre 380 et 385, cette théorie du corps du diable, avec force développements[4].

(1) Cf. *Gregorianum*, XIX, 1938, pp. 573-603. — Si l'on veut juger de l'originalité « relative » de saint Cyrille sur la question ici étudiée, on pourra utiliser l'ouvrage du P. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, tome I, Romae, 1937, où se trouvent commodément réunis les matériaux nécessaires pour une étude comparée des Pères de l'Église.

(2) *Sur Habacuc*, 23, *P. G. 71*, 877.

(3) Mt. 12, 25-28 ; Jean, 8, 44 ; *I Jean*, 3, 8-12; Irénée, *Adv. Haeres.* 5, 25, 1-4 ; 5, 28, 2 ; 5, 29, 1 ; *P. G. 7*, 1189-1192, 1198-1199, 1202; Basile, *In Psalm.*, 7, 8, *P. G. 29*, 248.

(4) F. Burkitt, *The Book of Rules of Tyconius*, dans *Texts and Studies* III, i, Cambridge, 1894. Cf. Saint Augustin, *De doctrina christiana*, 3, 30, 42 ; 3, 37, 55, *P. L. 34*, 81-90.

L'expression « corps mystique » inusitée

Il est une expression que certains chercheront sans doute en vain chez Cyrille, celle de « corps mystique du Christ » ; il se contente de dire à propos de l'Église « corps du Christ » tout comme saint Paul et les autres Pères. Cependant, il se sert fréquemment du mot « μυστικός » pour décrire le mystère de l'Église, le « μυστήριον Χριστοῦ »[1]. Le mot « μυστικός »[2] est employé également, lorsqu'il parle de l'eulogie, du sacrifice de l'autel ou du mystère de la Rédemption[3]. Commentant le verset 14 du prologue de saint Jean, Cyrille appelle « union mystique » l'union des membres entre eux à l'intérieur du Corps mystique[4].

Ces remarques de détail au sujet de l'expression « corps du diable », qui se trouve chez saint Cyrille, et « corps mystique », qui ne s'y trouve pas, ne présentent pas un intérêt capital. Ce qui est plus captivant et plus profitable, c'est l'étude de la doctrine elle-même, d'autant que, comme on l'a très justement fait remarquer, elle atteint chez saint Cyrille le plus haut degré de perfection auquel elle soit parvenue dans l'Église d'Orient[5]. C'est surtout l'union spirituelle des chrétiens au Christ et des chrétiens entre eux qu'il décrit avec prédilection. Malheureusement, ces descriptions sont souvent un peu éparses dans ses ouvrages et comme noyées au milieu d'autres développements ; il faut faire effort pour les chercher, les dégager, les coordonner, les mettre à leur place dans la pensée organique de l'auteur.

Idées principales

S'il fallait ramener à quelques grandes idées la doctrine cyrillienne de l'Organisme spirituel, nous nous servirions volontiers de ces mots : *unité*, *diversité*, *communion des membres à la tête et des membres entre eux*, *croissance*, *consommation dans l'unité.*

Le principe d'*unité* est le Christ-chef, le Christ-tête, l'Esprit du Christ, l'Esprit-Saint. Mais le Saint-Esprit est aussi un principe de différenciation, et la tête du corps connote une diversité de fonctions, une multiplicité de membres. Le thème naguère développé par Grégoire de Nazianze sur « l'animal hétérogène », l'adage si cher à saint Jérôme : *non omnia possunt*

(1) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité*, 2, 6, *P. G. 68*, 237 ; *Glaphyres sur le Lévitique* et *Commentaire sur saint Luc*, 22, 19.

(2) Μυστικὴ τράπεζα, *Sur l'Adoration*, 3 et *Sur le Ps. 22*, 5 ; θεῖον μυστήριον, *Contre Nestorius*, 4, 3 ; 4, 6 ; τὸ θεῖον ἡμῶν μυστήριον, *Contre Nestorius*, 4, 5 ; σωτηριῶδες μυστήριον, *Sur saint Matthieu*, 26, 26. Le mot μυστικὸν δεῖπνον se trouve dans l'homélie X ; mais comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, nous ne considérons pas cette homélie comme authentique.

(3) *Sur saint Jean*, *P. G. 73*, 161, 1045, 1048 ; *P. G. 74*, 20; *P. G. 74*, 261 ; *Trésor*, ass. 15, *P. G. 75*, 292.

(4) *Sur saint Jean*, *P. G. 73*, 161.

(5) E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, tome I, p. 487.

omnes, et surtout les remarques de saint Paul sur la *diversification des membres dans un même corps* (*Rom.*, XIII, 4-5 ; *I Cor.*, XII, 12-27), Cyrille les reprend, les explique, les amplifie. Il ne montre pas seulement comment il y a une division de l'activité, comment chaque organe a son opération propre, comment la hiérarchie et les fidèles, évêques, prêtres, diacres, moines, veuves, vierges, personnes mariées, diaconesses, ont selon les âges, les degrés, les professions, les états, leurs obligations particulières, mais il enseigne comment tous doivent être unis à la tête et doivent collaborer entre eux (μέθεξις, μετοχή, κοινωνία) pour l'édification du corps du Christ.

La vie de l'Église, comme celle de l'individu, comporte de plus un devenir, une croissance (αὔξησις), un développement extensif et intensif.

Le terme du progrès vers lequel s'achemine l'Église et ses membres est la vie éternelle et la consommation dans l'unité, lorsque le Fils fera hommage au Père de toutes les choses soumises et que Dieu sera tout entier en tous[1].

Remarques sur l'Ecclésiologie cyrillienne

Sans reprendre en détail la doctrine cyrillienne de l'Organisme mystique dont nous venons de rappeler les traits essentiels — unité, diversité, croissance et consommation de l'unité — on nous permettra de présenter ici quelques remarques qui nous feront voir plus clairement comment l'ecclésiologie cyrillienne se situe en continuation de sa doctrine trinitaire, pneumatologique et sotériologique, et comment se concilient harmonieusement dans la pensée du grand docteur l'aspect intérieur et mystique et l'aspect extérieur, visible, hiérarchique et juridique de l'Église, en d'autres termes, l'Église-Organisme, l'Église-Organisation.

Le Christ et l'Église

Tout d'abord, remarquons que Cyrille passe aisément de l'idée de Λόγος habitant parmi nous à celle de son corps qui est l'Église. L'unité de l'Église, corps du Christ, vient précisément de

(1) « Notre retour vers Dieu, qui se fait par le Christ, notre Sauveur, ne s'opère que par la communion et la sanctification de l'Esprit. Ce qui nous élève vers le Fils et nous unit ainsi à Dieu, c'est l'Esprit. En le prenant en nous, nous devenons participants et communiants à la nature divine. Or nous le recevons par le Fils, et, dans le Fils, nous recevons le Père ». *Sur saint Jean,* XI, 10, *P. G. 74,* 545. « L'Esprit est l'image parfaite de la substance du Fils, comme Paul l'a écrit : « Ceux qu'il a discernés, il les a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils » (*Rom.*, VIII, 29). Il rend donc ceux dans lesquels il vient, semblables à l'image du Père, c'est-à-dire, au Fils. Par là, tout est ramené par le Fils vers celui dont il est, c'est-à-dire, vers le Père, par l'Esprit ». *Sur saint Jean,* XI, 10, *P. G. 74,* 541.

l'effusion de l'Esprit du Christ ; le Christ, après sa Résurrection, a communiqué l'Esprit-Saint à ses apôtres en soufflant sur eux et ensuite, par eux, il en gratifia les fidèles ; c'est alors que tous sont devenus en plénitude participants de la nature divine[1]. L'explication qu'il donne des quatre mots du prologue de saint Jean : *Et habitavit in nobis*, nous livre toute sa pensée sur cette mystérieuse communication de la grâce par le Christ à tout le genre humain.

« Il a habité parmi nous » : c'est le profond mystère ; tous, en effet, nous étions dans le Christ et c'est la commune personne de l'humanité qui se reforme en Lui. Le Verbe a habité en tous par un seul : un seul ayant été constitué fils de Dieu en puissance selon l'esprit de sainteté, cette dignité se communique à tout le genre humain, si bien que, par l'un de nous, cette parole nous atteint, nous aussi. « Je l'ai dit, vous êtes tous dieux et fils du Très-Haut.[2] »

Cyrille précise ailleurs cette déification et les rôles respectifs joués par le Christ et l'Esprit dans le Corps mystique qu'est l'Église.

Le Saint-Esprit transforme les âmes à l'image de Dieu en se donnant lui-même comme participation de la nature divine ; elles deviennent par grâce, mais en toute vérité, semblables au Fils par nature qui, par amour, s'est incarné ; si donc l'homme est ainsi devenu Dieu, c'est que le Θεός est d'abord devenu ἄνθρωπος.

En fait, si nous devons notre déification à l'Esprit-Saint, c'est en tant que l'Esprit-Saint est l'Esprit du Christ. L'Esprit-Saint habite « principalement » dans le Christ-Tête et «secondairement» dans les membres du Christ ; l'Esprit-Saint habite en eux à cause du mérite du Christ et par conséquent selon la mesure déterminée par le Christ. En tant qu'homme, le Christ reçoit l'Esprit-Saint ; en tant que Dieu, il le distribue.

Lorsque Cyrille parle de cette distribution de la grâce et trace le plan divin de la Rédemption du genre humain, il insiste sur le texte de l''Ανακεφαλαίωσις.

Dominée par cette pensée de la récapitulation, la doctrine cyrillienne se déroule un peu de la même façon que celle de Grégoire de Nysse, d'Origène et d'Athanase. Le Christ apparaît comme le chef, la tête, le principe d'une nouvelle race, comme l'archétype de la nature humaine[3] : chaque membre

(1) *Sur Joël*, 2, 28 ; Liv. 2, 35, *P. G. 71*, 377-380 ; *Sur saint Luc*, 4, 1 et 4, 18, *P. G. 72*, 525 et 537 ; *Sur la vraie foi, aux Reines*, 34, 35, 50, *P. G. 76*, 1381 et 1405. L'homme est devenu Dieu parce que Dieu est devenu homme. Cf. *P. G. 72*, 401 ; *73*, 153 ; *76*, 1384 ; *78*, 272.

(2) *Sur saint Jean*, *P. G. 74*, 273, 580 ; *Glaphyres sur la Genèse*, I, *P. G. 69*, 16 ; *Sur Sophonie*, *P. G. 71*, 1017 ; *Contre Nestorius*, 1, *P. G. 76*, 17.

(3) Quand Cyrille se sert de l'expression κεφαλή, elle a le plus souvent le sens de Ἀρχή.

de la nouvelle humanité a, par sa naissance, une relation physique au chef de race et un titre possible à l'héritage de la nouvelle tête[1]. Cette relation est le fondement d'une relation vitale, surnaturelle et gratuite ; pour désigner la nature de cette union, Cyrille emploie le terme « mystique »[2]. Comme principe et tête de cette nouvelle humanité, la nature humaine du Christ est l'organe physiquement agissant, aussi bien avant qu'après sa glorification, organe du miracle et organe de la dispensation de grâce à ses membres mystiques[3].

L'union entre le Λόγος et l'humanité du Christ, rappelons encore ce point, est aussi intime que possible. Ce n'est pas une simple inhabitation, ἐνοίκησις, de la divinité, comme chez les prophètes et les saints ; ce n'est pas une simple union de relation, de dignité, de volonté, ἕνωσις σχετική, συνάφεια. De ce que l'ἕνωσις entre Verbe et humanité est φυσική, κατὰ φύσιν, καθ' ὑπόστασιν, ἀληθής, κατ' ἀλήθειαν[4], Cyrille conclut que l'humanité du Christ est organe physique de sa divinité ; le Verbe de Dieu se sert d'une manière permanente de son humanité devenue instrument vivant[5].

L'Église dans le Christ Par son Incarnation Rédemptrice, le nouveau chef de l'humanité, second Adam, médiateur entre Dieu et les hommes, source de toute sainteté et de toute vie surnaturelle[6], unit tous ses membres à lui ; ils sont en lui comme un corps, comme les pierres vivantes d'un temple ; il y a une inclusion de l'Église et de l'humanité dans le Christ. Nous l'avons déjà vu :

> Puisqu'il a pris le corps humain, Il nous appartient. Mais il a en lui le Père... Comme je suis en eux et le Père est en moi, dit-il, ainsi je veux que vous soyez unis les uns aux autres en une certaine unité et que vous soyez tous en moi comme un corps et que par là je vous porte tous comme un temple[7].

« Etre tous en lui comme un corps ; être tous portés par Lui comme

(1) *Sur saint Jean,* X, 14, *P. G. 73,* 1048 ; X, 10, *P. G. 73,* 1014, 1032.

(2) *Sur saint Jean,* X, 14, *P. G. 73,* 1048 : X, 26, *P. G. 74,* 20 ; XIV, 18, *P. G. 74,* 261 ; *Trésor,* ass. 15, *P. G. 75,* 292 ; *Sur saint Jean,* 1, 14, *P. G. 73,* 161 ; X, 14, *P. G. 73,* 1045.

(3) *Sur saint Luc,* V, 38, *P. G. 72,* 551 ; *Sur Isaïe,* VI, 7, *P. G. 70,* 181 ; *Sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75,* 1241. Le contact matériel du corps du Christ opère des miracles et transmet la sanctification : *Sur saint Matthieu, P. G. 72,* 389 B, C et 452 C ; *Sur saint Luc, P. G. 72,* 549 sq. ; 556 B ; *Sur saint Jean, P. G. 74,* 564 C ; *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1320 A. Sur le contact physique entre le Christ et les fidèles qui communient : *Sur saint Luc, P. G. 77,* 552 B ; *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1281 B ; *Contre Nestorius, P. G. 76,* 189 D, etc.

(4) *Ep. XVII, P. G. 77,* 109, 784 ; *P. G. 75,* 332, 401, 405.

(5) *Sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75,* 1244.

(6) *P. G. 68,* 617 ; *P. G. 73,* 1045 ; 773 sq. ; 1029 sq.

(7) *Trésor,* assert. 12, *P. G. 75,* 204. J'ai déjà signalé ce texte, *supra,* p. 306.

un temple ». De quelle manière faut-il comprendre cette inclusion de l'humanité dans le Christ ?

Différentes interprétations ont été proposées. Sans vouloir traiter ici le problème à fond, nous voulons simplement suggérer sinon un principe de solution au moins une nouvelle direction de recherche.

Assurément l'adhésion de Cyrille à la Révélation n'est pas subordonnée à une philosophie ; mais il n'a pas pu ne pas chercher, peut-être même à son insu, à systématiser les données de la Révélation en fonction de certains principes rationnels. L'unité réelle des humains, leur consubstantialité, et plus précisément encore, la consubstantialité du Christ avec les hommes est pour lui une idée fondamentale. Le problème se pose de savoir dans quelle philosophie Cyrille s'est représenté à lui-même et a présenté aux autres, spontanément, cette indéniable consubstantialité qui existe entre la tête et les membres, entre la vigne et les sarments, entre le Verbe Incarné et ses frères selon la chair et par grâce, les hommes.

Certains ont cru pouvoir relever dans les œuvres de Cyrille une *influence platonicienne*. En 1887, F. Loofs, dans son étude sur Léonce de Byzance, en 1896, Ehrhard dans un article du *Literarische Handweiser*, plus récemment encore en 1909, A. Harnack, dans la quatrième édition de son *Histoire des Dogmes*, pensaient trouver dans les œuvres du grand docteur alexandrin, l'affirmation d'une union du Verbe à la nature humaine universelle, sans préjudice d'ailleurs de l'assomption d'une humanité individuelle comme la nôtre[1].

Ceux qui ont fait la critique de cette première explication ont d'abord souligné que les textes cyrilliens allégués n'ont pas une résonance spécialement et exclusivement platonicienne. Ils ont observé de plus que ce serait pour ainsi dire mettre une contradiction dans la pensée même de Cyrille. On ne voit pas très bien comment « l'homme en soi » de Platon, plus réel que les individus qui participent de lui, pourrait s'identifier à une humanité individuelle privilégiée, qui serait dans le cas celle du Christ. Car il resterait à expliquer en quoi consisterait dans ce système l'individuation de cet Idéal-Réel ou pour employer une expression quelque peu hégélienne que nous ne trouvons pas encore chez Cyrille, en quoi consisterait dans ce système l'individuation de cet Universel concret. Et il faudrait le faire en tenant compte de tous les éléments admis par Cyrille dans l'Incarnation : persistance de la divinité, existence d'une

(1) Nous avons déjà indiqué plus haut les références principales. F. Loofs, *Leontius von Byzanz*, « Texte und Untersuchungen », 1887, p 48 ; Ehrhard, *Literarische Handweiser*, 1896, p. 1 sq. ; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e édit. 1909, T. H., p. 167. On peut y ajouter l'article de Krüger, dans la *Realenzyklopädie für protestantische Theologie*, 3e édit., IV, p. 381.

humanité individuée semblable à la nôtre, exclusion de tout docétisme et de tout apollinarisme.

Pour toutes ces raisons, il ne nous semble pas que l'on ait, jusqu'à présent du moins, rendu parfaitement compte de la pensée cyrillienne, en la faisant entrer dans des cadres strictement platoniciens.

D'autres interprètes se sont lancés sur une autre piste et ont cru découvrir dans les œuvres de Cyrille une *influence aristotélicienne.* C'est dans ce sens par exemple que la pensée du grand docteur a été interprétée par E. Weigl, dans l'ouvrage si méritant qu'il lui a consacré et qui parut quatre ans avant la quatrième édition de l'histoire des dogmes d'Adolphe Harnack[1].

L. Janssens a fait une critique très poussée de cette position ; il montre que pour trois raisons la pensée de Cyrille ne peut être moulée dans des cadres aristotéliciens. La première raison est tirée du fait que Cyrille met en parallèle la consubstantialité des hommes et celle des personnes divines. Puisqu'il n'y a qu'une seule divinité dans le Père et dans le Fils, et qu'entre le Père et le Fils, il y a unité numérique de la substance concrète, la comparaison des deux consubstantialités n'aurait aucune signification, si l'on voulait rendre compte de la consubstantialité humaine par l'unité de la substance seconde[2]. La deuxième raison est déduite de ce fait que, Cyrille, lorsqu'il parle de la consubstantialité des hommes entre eux, enseigne qu'il n'y a pour tous qu'une seule définition de la substance elle-même. Ce n'est que par leurs accidents pour Cyrille que les hommes diffèrent entre eux[3]. La troisième et dernière raison proposée par L. Janssens est tirée de la considération de l'origine de la consubstantialité, c'est-à-dire de la génération. La différence des noms ne détruit pas l'identité de la substance. Entre le Père et le Fils, dans la Trinité comme parmi les hommes, la substance est identique puisqu'un père engendre son fils de sa propre substance. C'est donc que, pour Cyrille, la consubstantialité est l'unité numérique non pas de la substance seconde mais de la substance concrète.

(1) E. WEIGL, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Mayence, 1905, p. 66-69.

(2) Nombreux textes de Cyrille sur la consubstantialité divine et la consubstantialité humaine : *Sur saint Jean, P. G. 74*, 316 D-321 B, 345 C ; *Trésor*, ass. X, *P. G. 75*, 135 D-140 A ; *Dialogue sur la Trinité*, 1, *P. G. 75*, 696 D. Sur la différenciation par les accidents de la substance : *Sur saint Jean, P. G. 74*, 321 A, B. Sur la génération, origine de la consubstantialité : *Sur saint Jean, P. G. 74*, 32 C, 321 A, B, 345 C ; *Apolog. contre les Orientaux, P. G. 76*, 373 A.

(3) A côté du texte sur la différenciation par les accidents, *Apolog. contre les Orientaux, P. G. 76*, 373 A, il existe cependant d'autres passages où Cyrille enseigne que nous nous distinguons les uns des autres par l'âme et par le corps. Sur la consubstantialité du cep et des sarments, cf. *Trésor*, ass. XV, *P. G. 74*, 289 A, B ; *Sur saint Jean*, *P. G. 74*, 344 C, D et 369 C.

Telle est la critique qui a été faite par L. Janssens de l'interprétation aristotélicienne de la pensée de saint Cyrille[1].

Nous proposons aux infatigables chercheurs qui se demandent quelles sont les influences philosophiques subies par notre docteur, ou bien de remettre tout le problème en question et de poursuivre quand même dans l'une ou l'autre des deux directions exposées et critiquées plus haut, — est-on jamais sûr de n'avoir laissé échapper aucun élément de la question ? — ou bien d'instituer une enquête sur l'*influence de la philosophie stoïcienne* aux IVe et Ve siècles. Ne pourrait-on pas trouver chez saint Cyrille quelques traces du vocabulaire et de la pensée stoïcienne ambiante, lorsqu'il essaie de systématiser les données de la révélation, et de les organiser d'une manière rudimentaire en fonction de certains principes rationnels? Bien que l'on puisse déjà enregistrer un certain nombre de recherches faites sur la dialectique stoïcienne dans les conflits doctrinaux du IVe siècle et sur les rapports entre la morale stoïcienne et le Pélagianisme, tout n'a pas été dit sans doute sur le *Stoïcisme chez les Pères*. Notamment en ce qui concerne l'anthropologie, il serait utile de se demander quelle était à Alexandrie, à la fin du IVe siècle, dans les cercles philosophiques, l'idée que l'on se faisait de la substance concrète.

Laissant à d'autres chercheurs la tâche de résoudre cette énigme, je me contente ici, pour ne point se perdre en des conjectures plus ou moins fantaisistes, de coordonner les connaissances déjà acquises sur saint Cyrille et de rappeler ce qu'il nous dit de la consubstantialité de la tête et des membres dans le Corps Mystique. Tout peut se grouper autour de l'idée de l'Incarnation Rédemptrice produisant tous ses fruits dans l'union eucharistique. Le Verbe de Dieu a pris notre chair pour que nous soyons en lui ; par sa naissance même, il nous est consubstantiel ; par un seul, il a habité en tous[2] ; il nous a tous en lui par la chair qu'il s'est unie, et parce qu'il nous a tous en lui, en tant qu'il a porté la nature humaine, « son corps s'appelle aussi notre corps »[3]. Voilà pourquoi les mystères du Christ sont aussi les nôtres ; ses prières, ses actions, ses passions ont une signification pour l'humanité entière[4]. De droit, toutes ses richesses sont

(1) Le lecteur trouvera les références aux travaux de L. JANSSENS, de L. MALEVEZ et d'E. MERSCH, sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ, dans *Gregorianum*, vol. XIX (1938), p. 578 et 583. — Dans cette revue, relire les études du P. R. ARNOU, *Unité numérique et unité de nature chez les Pères du Concile de Nicée, Gregorianum*, vol. XV (1934), p. 242-254, et du P. J. SALAVERRI, *La filosofia en la Escuela Alejandrina, ibidem*, p. 485-499.

(2) *Sur saint Jean*, 1, 14, *P. G. 73*, 161 C.

(3) *Contre Nestorius*, l. III, *P. G. 76*, 160 B. *Sur saint Jean*, XIV, 20, *P. G. 74*, 280 B.

(4) *Trésor*, *P. G. 75*, 333 B, 384 C ; *Sur les Actes*, II, 28, *P. G. 74*, 761 B ; *Sur le Psaume 11*, 8, *P. G. 69*, 723 B ; *Sur l'Épître aux Romains*, VI, 6, *P. G. 74*, 796, C, D.

nôtres ; à nous de nous les approprier, de les faire entrer consciemment, librement, dans notre vie personnelle, spécialement par l'initiation au mystère de l'Eulogie sainte et par l'expérience de la vie eucharistique, où le Christ continue pour ainsi dire son Incarnation par la Communion.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, Cyrille passe constamment du plan physique au plan moral, qu'il s'agisse du Christ ou des chrétiens; et il ne nous explique pas toujours clairement comment il doit y avoir une assimilation morale de la réalité physique surnaturelle par l'union au Christ.

En essayant de coordonner les différents éléments de sa doctrine christologique et sotériologique, on arrive, me semble-t-il, à cette synthèse. La nature humaine du Christ n'est pas une nature incomplète ; elle a une âme raisonnable ; elle est en tout semblable à la nôtre[1] ; pour sauver toute notre nature, le Verbe l'a prise tout entière[2]. Plusieurs passages du *Commentaire sur saint Jean* ou de ses écrits *Contre Nestorius* affirment de plus que le Verbe en devenant homme s'unit à tous les hommes et se les rendit familiers en vertu de la communauté de nature ; qu'à cause de la chair qu'il s'est unie, il nous a tous en lui ; que l'humanité tout entière reçoit l'Esprit dans le Christ, puisque par le fait qu'il devint homme il possède en lui toute la nature[3]. Il y a donc une inclusion de l'humanité au seul titre de l'Incarnation. De plus, du fait que l'humanité a été assumée par le Verbe qui est la vie, elle devient principe sanctifiant universel ; le Verbe de vie nous communique à tous sa grandeur ; son humanité comprend en soi les principes du salut de tous. « Le Christ est la vie et la vie en telle plénitude qu'il contient comme en une source la vie de toute l'humanité et qu'il a donc vis-à-vis de toute âme le pouvoir de vivifier »[4].

Pas d'Incarnation collective

En dehors de cette Incarnation individuelle ayant valeur universelle, Cyrille n'a aucune raison d'admettre comme une sorte d'Incarnation collective du Λόγος. Mais l'unique Incarnation du Verbe a un effet collectif ; elle a de droit sa répercussion dans la multitude de ceux qui lui sont consubstantiels selon la chair ; par le fait même que cette chair est une chair divine, que cette humanité est l'humanité du Verbe, de droit le péché sera vaincu, la grâce sera

(1) *Épître 44, P. G. 77,* 225.

(2) *Épître 44, P. G. 77,* 225 ; *Sur saint Jean, P. G. 74,* 89 ; *Sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75,* 1213 D.

(3) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 161 C, 164, 208, 753 C ; *Trésor,* 12, *P. G. 75,* 204 ; *Contre Nestorius,* I, *P. G. 76,* 17 A ; *Sur la IIe Ep. aux Corinthiens, P. G. 74,* 936 ; *Hom. pasc.*, 9, 2 et 17, 2, *P. G. 77,* 581, 773.

(4) E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ,* t. I, éd. 1936, p. 512.

transmise, la nature tout entière sera soustraite à la corruption, tous ne feront qu'un par grâce avec le Fils Incarné. La vie du cep se transmet de droit dans tous les sarments ; la vie de la tête se transmet de droit dans tous les membres[1]. Les chrétiens sont divinisés et adoptés par incorporation dans le Fils, incorporation qui a son achèvement dans l'union Eucharistique. Si l'on veut parler à tout prix, d'une Incarnation mystique collective, il faut dire que c'est par l'Eulogie sainte que dans une certaine mesure elle se réalisera dans les communiants[2].

Union au Christ Divinisation, adoption, incorporation, Cyrille multiplie les termes et les comparaisons pour exprimer ces dons de Dieu et il insiste aussi sur la correspondance de l'homme à ces dons. Dans ses lettres, dans ses homélies, parfois dans ses ouvrages dogmatiques, Cyrille tire de ces principes les applications pratiques, pour les fidèles. Le Chrétien s'unit au Christ par la foi et le baptême, par la charité et l'Eucharistie ; Jésus-Christ est l'idéal du chrétien ; il est le modèle de sa conduite ; les exemples du Verbe de Dieu fait homme illustrent ses enseignements et facilitent la vertu ; ils nous apprennent le détachement des biens inférieurs de la terre, la maîtrise de soi, la domination sur les passions, l'austérité, la patience, la douceur, le zèle, et par-dessus tout, l'obéissance, l'humilité et la charité. C'est par la Croix, la mort au péché, le renoncement de l'amour, la communion au sacrifice du Christ, que les membres s'unissent volontairement et s'incorporent de plus en plus au chef, ne vivant plus pour eux-même mais avec lui, de lui, pour lui et en lui[2]. Il doit y avoir, de notre part, répudiation d'une manière de vie purement animale, par l'abandon de notre vie propre, ὅτι τήν ἰδίαν ὥσπερ ζωὴν ἀρνησάμενοι : condition nécessaire pour que la vie divine soit assimilée totalement par nous. Les plus belles pages de Cyrille sur la perfection chrétienne se trouvent sans doute dans son ouvrage *Sur l'Adoration en esprit et en vérité*. Je transcris ici un passage du *Commentaire sur saint Jean* où, dans un contexte où il est parlé de l'union eucharistique et de l'union spirituelle, se trouvent également soulignées les conséquences morales

(1) Toute la nature a été incorporée au Christ : *Trésor*, XIII, *P. G. 75*, 217 ; XXIII, *P. G. 75*, 388 ; *Sur saint Jean, P. G. 73*, 156, 157, 184, 208, 568, 753, 756 ; *P. G. 74*, 20, 85, 89, 432, 473 ; *P. G. 77*, 576 ; *P. G. 68*, 2, 73, 208, 1089, 1117. — Toute la nature est morte avec le Christ : *Sur l'Épître aux Romains, P. G. 74*, 796 ; *Sur la Ire aux Corinthiens, P. G. 74*, 896, 565 ; *P. G. 73*, 192 C, D. Toute la nature est ressuscitée avec le Christ : *Sur saint Jean, P. G. 74*, 184, 154, 432, 473, 565 ; *Sur Zacharie, P. G. 72*, 268.

(2) Voir *infra*, p. 435, 436.

(3) *Sur Habacuc*, 52, *P. G. 71*, 928, 929. — Sur le consentement libre à la grâce : *P. G. 70*, 1336 ; *P. G. 69*, 624 A, B ; *P. G. 73*, 1028 B ; *P. G. 74*, 948, et Pusey, t. III, p. 357.

qui en découlent pour nous : répudiation d'une vie purement animale, soumission aux lois de l'esprit, abandon de notre vie propre pour que Dieu vive en nous.

De même que la vertu (δύναμις) de la chair sainte rend concorporels (συσσώμους) ceux dans lesquels elle se trouve, de la même manière, si je ne me trompe, un seul Esprit de Dieu indivisible habitant en tous nous conduit inéluctablement à l'unité spirituelle... En effet, un seul Esprit habitant en nous, un seul Dieu Père de tous sera présent en nous, unissant par le Fils en une unité mutuelle, et en union à lui. Que nous soyons unis par participation à l'Esprit-Saint, cela apparaît aussi clairement par ce qui suit. Car si, ayant répudié une manière de vie purement animale, nous venons à nous soumettre aux lois de l'Esprit, est-ce qu'il n'est pas pour tous évident que notre vie propre étant pour ainsi dire abandonnée, le Saint-Esprit étant uni à tous, nous sommes transformés comme en une autre nature, nous devons être appelés Fils de Dieu et hommes célestes, par le fait que nous avons été faits participants de la nature divine ?

Et c'est pourquoi nous sommes tous un dans le Père et le Fils et le Saint-Esprit, un, dis-je, par la même manière de vivre (qu'on se rappelle ce que nous avons dit au début), par l'uniformité de notre piété, par la communion à la sainte chair du Christ, et par la communion à l'unique Esprit Saint[1].

Descriptions de l'union transformante

Sans doute, nous ne trouvons pas dans l'œuvre littéraire de Cyrille d'Alexandrie autant de considérations morales, de directions ascétiques, de « doctrine spirituelle » que chez saint Basile ou chez saint Jean Chrysostome. Toutefois, nous aurons l'occasion dans notre cinquième partie d'insister sur l'enseignement du patriarche d'Alexandrie concernant la perfection spirituelle, et sur l'union au Christ, chef de l'Église et modèle des Chrétiens.

Ce que nous pouvons signaler ici, c'est l'effort que Cyrille s'impose pour décrire, par des comparaisons et des images tirées de la vie quotidienne ou de la vie artistique, la merveilleuse transformation de l'âme qui a été rendue physiquement participante de la nature divine.

Le Saint-Esprit étant uni à nous, nous sommes transformés comme en une autre nature..., nous devons être appelés Fils de Dieu et hommes célestes par le fait même que nous avons été faits participants de la nature divine.

Le Chrétien, membre du corps du Christ, a une vie nouvelle, produite par l'opération du Saint-Esprit, qui est infusée dans l'âme régénérée par la Rédemption et par le Baptême. Par le Baptême, au terme du catéchuménat, le vieil homme doit mourir, les passions doivent être domptées. L'attitude filiale de générosité à l'égard de Dieu a pour principe une filiation adoptive réelle dans l'ordre de la grâce. Cyrille se plaît à décrire cette filiation adoptive de l'homme par Dieu qui est due à l'Incarnation du Verbe et à l'action du Saint-Esprit[2] ; il montre que cette filiation

(1) *Sur saint Jean*, 17, 20 et 21, *P. G. 74*, 557-561.
(2) *Sur saint Jean*, I, 12-13, *P. G. 74*, 553 C, D, 554.

adoptive s'opère par l'opération du Saint-Esprit, qu'elle est une naissance, une génération, une régénération spirituelle, une véritable déification, θεοποίησις. Cette filiation implique quelque chose de réel, de positif, de permanent : elle fait de l'homme un Dieu par participation.

Pour faire comprendre cette opération du Saint-Esprit, cette filiation adoptive, cette incorporation au Christ, cette transformation de l'âme. Cyrille va comparer l'action divine à celle d'un onguent ou d'un parfum qui imprègne un corps, à celle du cachet ou du sceau qui s'imprime sur la cire, à celle du feu qui embrase le fer, à celle du soleil qui transforme les objets en les illuminant ; la présence du Saint-Esprit qui métamorphose l'âme qu'il habite est aussi comparée à l'action d'un sculpteur sur le marbre, à celle d'un peintre sur la toile.

Voici quelques passages où il décrit cette empreinte de Dieu.

Il n'y a d'union avec Dieu que par la participation du Saint-Esprit, nous infusant la sainteté de sa propre nature ; transformant (modelant de nouveau) les âmes humaines en sa propre vie, il leur imprime une ressemblance divine et sculpte en elle l'effigie de cette substance qui est la plus parfaite de toutes les substances[1].

Si par là même que nous sommes marqués du Saint-Esprit comme d'un sceau mystérieux, nous sommes reformés à la ressemblance de Dieu, comment serait-il une créature celui par lequel est reproduite en nous l'image de la nature divine et restent imprimés en nous les traits de la nature increée ?... Vrai Dieu procédant de Dieu, il s'imprime invisiblement dans les cœurs de ceux qui le reçoivent, comme un cachet sur la cire ; et communiquant ainsi sa ressemblance à notre nature, il y retrace la beauté du divin archétype et rétablit dans l'homme l'image de Dieu[2].

Le Christ est formé en nous en vertu d'une forme divine que le Saint-Esprit nous infuse par la sanctification et la justice[3].

Jésus-Christ est un. Cependant, on le représente comme une gerbe nombreuse, et il l'est parce qu'il contient en lui tous les fidèles par une union spirituelle. Autrement, comment Paul pourrait-il écrire : « De même que nous sommes ressuscités avec lui, nous sommes assis avec lui dans le ciel » (*Eph.*, II, 6) ? Depuis qu'il s'est fait comme nous, nous lui sommes devenus concorporels, et nous avons reçu avec lui une union selon le corps (*Eph.*, III, 6). C'est pourquoi nous disons que nous sommes tous en lui. Lui-même ne dit-il pas à son Père : « Je veux que, comme toi et moi, nous sommes un, ainsi eux aussi soient en nous » (JEAN, XVII, II, 21). Car enfin, celui qui adhère au Seigneur est un seul esprit (*I Cor.*, IV, 17). Eh bien ! le Seigneur est une gerbe, parce qu'il nous lie tous en lui, qu'il s'étend sur nous tous et qu'il est les prémices de l'humanité consommée dans la foi et destinée aux célestes trésors. Aussi quand le Seigneur est revenu à la vie et que d'un geste, il s'est offert à Dieu son Père, comme les prémices de l'humanité, alors, assurément, nous sommes transformés à une nouvelle vie[4].

(1) *Sur saint Jean*, *P. G. 74*, 553 C, D, 554.
(2) *Trésor*, *P. G. 75*, 611.
(3) *Sur Isaïe*, *P. G. 70*, 936.
(4) *Glaphyres sur les Nombres*, *P. G. 69*, 624, 625. — En prolongeant la pensée de Cyrille, on pourrait sans doute dire que l'union morale, loin d'exclure ici l'union physique, trouve au contraire en elle son principe et sa racine en même temps que

Voici pour terminer un texte où se trouve distingué nettement le plan ontologique et le plan moral. Rapproché des autres passages sur l'imitation du Christ, on entrevoit quel conditionnement mutuel il pouvait y avoir dans la pensée de Cyrille entre la ressemblance « physique » et la ressemblance morale de l'homme avec Dieu.

Il est faux que nous ne puissions être un avec Dieu que par un accord de volonté. Car au-dessus de cette union, il en est une autre plus sublime et de beaucoup supérieure, qui s'opère par une communication de la divinité à l'homme, lequel tout en conservant sa propre nature, est transformé pour ainsi dire en Dieu, de même que le fer plongé dans le feu devient igniforme, et tout en demeurant du fer, semble changé en feu. Voilà le mode d'union à Dieu par la réception en eux et la participation de la divinité que Notre-Seigneur demande pour ses disciples[1].

On regrette de ne pouvoir transcrire que des extraits arrachés de leur contexte. Telles qu'elles, cependant, ces citations font entrevoir la « manière » du grand docteur alexandrin. Les images dont il se sert et dans le choix desquelles d'ailleurs il ne se montre pas spécialement original, confèrent un charme discret et une agréable fraîcheur à ses dissertations qui, présentées sous une forme exclusivement abstraite, laisseraient, malgré l'élévation et la beauté des idées, une trop grande impression d'aridité.

Profondeur et clarté, imagination et piété, logique et cependant agréable fantaisie dans l'emploi des métaphores, toutes ces qualités, Cyrille sait

son achèvement et son épanouissement. Par ailleurs, il est impossible puisqu'il s'agit de l'union d'un esprit, par essence intelligent et libre, de ne pas donner quelque valeur ontologique à ce que nous avons appelé le plan intentionnel. Scheeben à propos d'une question semblable employait le terme « hyperphysique » pour désigner cette union surnaturelle où la réalité ontologique ne peut se séparer du « moral » et du « psychologique ». Sur le fait que notre ressemblance ontologique exige une ressemblance morale avec Dieu, cf. H. du Manoir, *Le problème de Dieu chez Cyrille d'Alexandrie*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. XXVII, p. 405 et 595.

(1) *Sur saint Jean*, XI, 17, 20, *P. G. 74*, 553. Le Saint-Esprit est comparé au feu qui purifie de toutes les souillures ou transmet son énergie au fer : *P. G. 68*, 821 B, 1009 A ; *P. G. 69*, 1100 A ; *P. G. 70*, 41 B ; 96 C ; *P. G. 72*, 333 D sq. ; 389 A ; *P. G. 75*, 199 B, 1085 B ; *P. G. 76*, 129 A, B, 880 B ; *P. G. 73*, 589 C, D. La comparaison du feu qui embrase est aussi appliquée à l'Eucharistie : *Sur saint Jean*, IV, 2, *P. G. 73*, 580 et à l'Incarnation : *Sur l'Incarnation du Monogène*, IX, *P. G. 75*, 1380 ; ὅτι εἷς ὁ Χριστός, *P. G. 76*, 1361 ; *Hom. pasc.*, XVII, *P. G. 77*, 788 ; *Sur saint Jean*, I, 9. *P. G. 73*, 160 ; *Contre Nestorius*, IV, 5, *P. G. 76*, 189 ; *Sur saint Luc*, *P. G. 77*, 909. Le S. E. est aussi comparé au *chrême*, χρῖσμα, qui fortifie : *P. G. 74*, 572 B sq. ; *P. G. 69*, 1100 D sq., à une *source d'eau vive* qui féconde pour la vie éternelle : *P. G. 69*, 640 D ; *P. G. 73*, 297 A, B ; *P. G. 74*, 337 B, 433 A sq. ; 572 B. Sur la comparaison entre le *soleil* qui communique sa lumière aux objets et le don que Dieu nous fait de lui-même en vertu d'une participation accidentelle : *Scholies sur l'Incarnation* : *P. G. 75*, 1398 B.

quand il faut, les faire valoir, pour instruire, convaincre, persuader et toucher les âmes.

Malgré les déficits de notre exposé, le lecteur appréciera peut-être davantage, après avoir parcouru ces pages, le sens traditionnel et l'originalité relative de l'évêque d'Alexandrie et goûtera plus parfaitement aussi, grâce à lui, le mystère de l'unité spirituelle de l'incorporation au Christ, une incorporation qui peut être dite, en un sens orthodoxe et avec les réserves que nous avons faites, une Incarnation mystique collective.

CHAPITRE II

L'ÉGLISE, ORGANISATION

Nous venons de faire l'analyse et la synthèse des idées de Cyrille d'Alexandrie sur l'aspect intérieur et mystique de l'Église, *organisme vivant.* Les images, presque toutes scripturaires, dont il se sert pour exprimer sa pensée, ont été mises en relief ; si l'évêque d'Alexandrie semble se jouer avec les notions abstraites de nature, de personne, d'unité, c'est aussi un des caractères de son talent littéraire, le lecteur a pu facilement le constater, que de se perdre constamment et de se retrouver toujours, au milieu d'une forêt de symboles.

Aspect visible de l'Église L'Église nous est présentée par lui, à la suite de S. Paul, comme semblable à l'organisme du corps humain. Cette image est comme l'aboutissement de toutes celles qui concernent le Royaume de Dieu ; elle rejoint finalement celui qui est plus qu'une image : le Christ même.

L'Église est animée, vivifiée par l'Esprit de Sainteté, par l'Esprit du Christ. Le Pasteur éternel des âmes a voulu qu'après la mort du Christ sur la Croix soit continuée l'œuvre de la Rédemption ; et c'est pourquoi Il a voulu unir tous les fidèles entre eux, par le lien de la foi et de la charité[1]. Avant de remonter au Ciel, Il a demandé à son Père non pas seulement pour ses apôtres, mais aussi pour tous ceux qui croiront en Lui par la prédication des apôtres, qu'ils soient un comme le Père et le Fils sont un (JEAN, XVII, 20 sq.) ; le Christ a envoyé les apôtres dans

(1) Sur le lien de la foi : *P. G. 69*, 552 ; *75*, 1256. L'Église est fondée sur la foi de Pierre : *P. G. 75*, 865. — Sur la foi et le rite baptismal : *P. G. 71*, 145, 804. — Sur le lien de la charité : PUSEY, *Sur saint Jean*, vol. II, 972 B, C, D.

le monde comme Lui-même avait été envoyé par son Père (JEAN, XX, 21) ; Il a voulu dans l'Église des pasteurs et des docteurs jusqu'à la consommation des siècles (MATTHIEU, XXVIII, 20).

Bien que nous ayons insisté précédemment sur l'aspect intérieur et mystique de l'unité, sur la foi et la charité des fidèles réunis en une communauté par l'Esprit-Saint, néanmoins l'aspect extérieur et visible s'est déjà souvent présenté à nos yeux.

Coordonnons maintenant les textes qui nous donnent ce second point de vue inséparable et complémentaire du premier : l'Église nous apparaîtra comme une institution et une société fondée par le Christ, ayant pour but le maintien et la propagation de la vie divine. Il n'y a pas seul ment une présence vivifiante du Saint-Esprit, un désir intérieur de cohésion, un besoin de rester unis ; le Christ a disposé dans un certain ordre l'ensemble des parties qui constituent et qui régissent les éléments de son corps mystique ; il a commandé le rassemblement des siens ; l'unité organique s'accompagne d'une *organisation* hiérarchique et visible. Chez saint Cyrille, cette ecclésiologie est beaucoup plus « vécue » que « pensée » et « exprimée » explicitement. A travers les textes un peu desséchés, nous verrons vivre *l'évêque, le métropolite* qui les a écrits. Évêque et métropolite qui, en ce v[e] siècle, âge d'or de la patristique, a été le plus illustre représentant de l'Église d'Alexandrie mais dont l'action pastorale ne se déploya pas exclusivement à l'intérieur de la communauté d'Alexandrie, bien que cette communauté lui aurait sans doute fourni un « champ de travail » suffisant pour absorber toute son activité[1].

Église d'Alexandrie Autour d'Alexandrie se groupent les communautés voisines d'Égypte ; les évêques ne peuvent rien entreprendre d'important sans en référer au métropolite. Cyrille convoquera, présidera, « mènera » le synode d'Alexandrie ; et ce ne sera pas pour traiter des seules affaires d'Égypte. Le v[e] siècle va être bientôt troublé par une controverse, déchiré par une scission dont nous constatons encore les conséquences à l'heure actuelle. Le métropolite, à cause de l'influence d'Alexandrie et

(1) On se rappelle les démêlés qu'il eut avec les *païens* ou avec les *juifs* et dont Socrate s'est fait l'historien. (Cf. *Hist. eccl.*, l. VII, ch. XIII et XIV; *P.G. 67*); histoire partiale, comme le note L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 301, n. 1. — Sur l'expulsion des Juifs par Cyrille, cf. Jean JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain, leur condition juridique, économique et sociale.* Juster fait remarquer que les auteurs qui nous parlent de cette expulsion sauf peut-être Jean de Nikion c. 84 (éd. Zotenberg, p. 345) sont dépendants de Socrate. Il cite Théophane, éd. Boor, p. 81-82 ; Cédrène, I, 589, éd. Bonn ; Cassiodore II, 11 ; Nicéphore Calliste, *H. E.*, 14. 14, *P. G. 146*, 1100 sq. ; Jean d'Asie ad an. 720 (= 420) R O Chr. 2 (1897) 63 ; Michel le Syrien 8, 3 (éd. Chabot, 2, 11a-12).

de la force même de sa personnalité, jouera dans cette affaire un rôle de premier plan.

La vieille capitale hellénistique était encore un centre intellectuel de premier ordre ; le didascalée, principal foyer au IIIe siècle de la pensée chrétienne, avait prolongé son rôle en un saint Athanase, qui domine pendant près d'un demi-siècle toute l'histoire de la crise arienne, et par un Didyme l'aveugle dont l'œuvre théologique et exégétique reste considérable.

A côté de l'influence indéniable d'Alexandrie, il faut noter celle de son évêque, dont la pensée et l'action vont rayonner sur toute la catholicité. Cyrille ne dépensera pas exclusivement son énergie à promouvoir l'unité intérieure de son église ; il déploiera un zèle presque farouche en faveur de l'union de toutes les Églises. Nous allons le voir entrer en relation intime et continue avec l'évêque de Rome, à qui, « dans l'Église, il faut se référer pour toutes les affaires importantes »[1]. Il va devenir le bras droit de Célestin ; par ses dires et par sa conduite, il sera l'apôtre de l'Unité de l'Église, d'une unité ecclésiastique obtenue grâce à la primauté romaine ; il prêchera une religion qui ne sera pas exclusivement une adoration en esprit et en vérité, πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, une religion de la charité, mais une religion de l'Incarnation, où apparaîtront au premier plan l'autorité et l'obéissance[2]. La cohésion des fidèles dans la foi et la charité qui se maintient par l'obéissance à l'évêque, au métropolite, à l'épiscopat tout entier serait un édifice sans clef de voûte, s'il n'y avait pas dans l'Église un centre vivant de l'Unité vivante : un primat.

Après les réflexions que nous venons de faire, les titres essentiels de l'étude que nous entreprenons et qui ne sera qu'une simple narration des faits et gestes de Cyrille et qu'une simple traduction de ses assertions sur l'organisation de l'Église, ressortent déjà avec netteté.

1. L'Évêque et le Métropolite.
2. Le corps épiscopal.
3. La primauté romaine.
4. L'activité du Saint-Esprit dans les âmes des fidèles.

(1) *P. G.* 77, 80, 84.

(2) Cyrille souligne fréquemment l'importance de l'obéissance (ὑπακοή, εὐπείθεια, πειθαρχία), obéissance à Dieu, au Christ, à l'Église, aux prêtres, à l'autorité constituée. Voir par exemple : *P. G.* 69, 632 A, B ; *P. G.* 69, 48 ; *P. G.* 68, 476, 883 ; *P. G.* 74, 20 A, B, C ('Απόδειξις τῶν τοῦ Χριστοῦ προθάτων, τὸ εὐήκοον καὶ τὸ ἕτοιμον εἰς εὐπείθειαν, ὥσπερ τῶν ἀλλοτρίων τὸ ἀπειθές) ; *P. G.* 75, 993 C, D, 996 ; *P. G.* 76, 1392, 1394.

L'Évêque et le Métropolite Le Christ, dans la foule de ses disciples, a choisi douze apôtres ; ceux-ci ont organisé les premières communautés chrétiennes ; les évêques ont été leurs successeurs à la tête des Églises[1]. Dans la communauté chrétienne, l'évêque représente le Christ ; il est le centre visible autour duquel se groupent les fidèles ; il est pasteur et docteur du troupeau, continuant le Christ dans son rôle de maître, de prêtre et de sanctificateur[2].

L'évêque est au sommet de la hiérarchie sacerdotale ; après lui viennent les prêtres et les diacres[3]. C'est l'évêque qui préside au culte rendu à Dieu et impose les mains pour l'ordination des nouveaux prêtres ; il doit veiller à ce que les cérémonies du *culte liturgique* soient dignes de la Majesté infinie. Quant aux ordinations, elles doivent être précédées d'une enquête sérieuse ; le sacerdoce ne doit être conféré qu'à des hommes dont les aptitudes ne font aucun doute ; en règle générale, il ne faut pas admettre les néophytes dans la hiérarchie ecclésiastique[4].

L'instruction et l'éducation sont un des principaux devoirs de l'évêque ; c'est par leurs *prédications* que les apôtres dont les évêques sont les successeurs, ont propagé la foi dans le monde ; c'est par l'enseignement que l'Église s'est répandue[5]. Mais cet enseignement est une mystagogie. Les mystères divins doivent être prêchés aux femmes comme aux hommes; celles-ci peuvent beaucoup pour le bien comme pour le mal. Au début de son épiscopat, Cyrille avait constaté l'influence considérable exercée par la fille du philosophe Théon. La célèbre Hypathie ne se contentait pas d'attirer sur elle l'attention des intellectuels ; elle désirait aussi ne pas rester complètement indifférente au gouvernement de la chose publique ; le bruit courait à Alexandrie qu'elle dominait l'esprit d'Oreste, préfet de la ville ; lors de l'affaire des Novatiens, on la soupçonna d'empêcher la réconciliation d'Oreste et de Cyrille et c'est peut-être la raison pour laquelle les parabolans égarés par un zèle excessif la massacrèrent[6].

Cyrille savait que si les femmes par leurs intrigues peuvent nuire beaucoup à l'influence chrétienne, elles étaient par contre capables dans certaines circonstances de servir admirablement la bonne cause. Il ne faut pas négliger de faire appel à leur collaboration. On se souvient de

(1) *P. G. 70*, 344, 940, 1368 ; *P. G. 69*, 208 ; *P. G. 73*, 864. Sur la succession apostolique, lire surtout *P. G. 68*, 848 et *P. G. 70*, 805.

(2) *P. G. 68*, 848 ; *P. G. 72*, 272 ; *P. G. 73*, 317 ; *P. G. 70*, 805.

(3) *P. G. 68*, 848.

(4) *P. G. 72*, 272 ; *77*, 365 ; *73*, 240, 316.

(5) *P. G. 68*, 848 ; *69*, 208 ; *70*, 805, 1368 ; *73*, 864.

(6) L'histoire d'Oreste et d'Hypathie est racontée par SOCRATE. Cf. *Hist. eccl.*, L. VII, ch. XIII et XIV, *P. G. 67*. — Voir sur Hypathie le mémoire de SCHÄFER, dans *The Catholic University Bulletin*, octobre 1902, t. VIII, p. 441 sq.

la correspondance de Cyrille lors de la controverse nestorienne, avec la femme et les trois sœurs de l'empereur Théodose, Eudoxie, Pulchérie, Arcadie et Marine. Le patriarche d'Alexandrie fit parvenir, nous l'avons vu, à la cour de Constantinople deux petits traités *Sur la vraie foi;* le premier était adressé aux jeunes princesses Arcadie et Marine[1] ; le second avait pour destinatrices Pulchérie, sœur aînée de Théodose et Eudoxie, sa femme[2]. On se rend compte aussi, d'après certains passages de ses œuvres, de ses homélies ou de sa correspondance, que l'évêque d'Alexandrie ne s'adressait pas seulement aux princesses de Constantinople, mais qu'il rappelait aussi fréquemment aux jeunes filles, aux épouses, aux mères, aux veuves chrétiennes les devoirs de leur état. Il souligne, en particulier, que l'union de l'homme et de la femme est légitime, si elle a pour but la procréation des enfants et si l'on en respecte l'indissolubilité : le mariage est dans l'Église un état où les âmes peuvent parfaitement se sanctifier et Notre-Seigneur et la Sainte Vierge ont voulu honorer cet état, en étant présents aux noces de Cana[3] ; toutefois le célibat et la continence sont meilleurs en soi que le mariage, et Cyrille profite de toute occasion pour faire après saint Paul l'éloge de la virginité[4].

L'évêque n'a pas pour seule fonction la prédication de la parole de Dieu; il est revêtu de la dignité sacerdotale : aussi doit-il célébrer « l'eulogie mystique » et sanctifier les âmes en les faisant communier au corps du Christ ; cette communion au corps du Christ présuppose le baptême et la rémission des péchés. Ce sont les apôtres et les successeurs des apôtres qui sont les ministres du baptême ; le Saint-Esprit leur a été donné avec le pouvoir de remettre les péchés[5].

Sans doute, Dieu seul a ce droit puisque c'est Lui qui a été offensé ; mais, dans sa bonté, il l'a communiqué aux apôtres et aux évêques leurs successeurs[6]. Animé d'un sentiment de fierté et conscient de son indignité, Cyrille pourra s'écrier : « Nous aussi, nous avons le pouvoir de remettre les péchés »[7].

Ainsi donc, l'évêque travaille activement à l'édification du Corps du Christ en présidant à la sanctification des âmes, depuis les premiers jours du catéchuménat jusqu'à la fin de l'initiation aux mystères chrétiens.

(1) *P. G. 76,* 1201-1335.
(2) *P. G. 76,* 1335-1420.
(3) *P. G. 69,* 1092 ; *P. G. 74,* 876; *Sur saint Jean,* II, 1, 2 ; *P. G. 73.* 224. 225. 729 ; PUSEY, t. I, p. 201, 202, 671.
(4) *P. G. 68,* 690.
(5) *Sur saint Jean,* XX, 23, *P. G. 74,* 720 sq. ; PUSEY, t. III, p. 140.
(6) *Sur saint Jean,* XX, 23, *P. G. 74,* 720 sq. ; PUSEY, t. III, p. 140.
(7) *P. G. 72,* 569. Cf. R. PAYNE SMITH, *S. Cyrilli Alex. archiepisc. commentarii in Lucae Evangelium quae supersunt syriace,* t. I, p. 84.

L'eulogie mystique à laquelle préside l'évêque marque le terme de cette initiation, l'union la plus étroite qui soit, du chrétien au Christ ; elle est un sacrifice véritable bien que non sanglant, un sacrifice que l'on n'offre que dans les églises orthodoxes[1], que l'on offre tous les jours[2], que l'on offrira jusqu'à la fin des temps[3] et que l'on offre d'une manière plus solennelle tous les huit jours, en souvenir de l'apparition de Notre-Seigneur aux Apôtres[4].

Le Métropolite d'Alexandrie Pour se rendre compte du rôle joué par Cyrille dans l'Église, il ne faut pas seulement considérer en lui l'évêque, mais aussi le métropolite. Alexandrie était une métropole d'une puissance exceptionnelle. Au concile de 381, les Orientaux s'étaient inquiétés de la « papauté alexandrine », et s'étaient appliqués à en limiter l'étendue ; désormais l'évêque d'Alexandrie n'aurait compétence que pour les choses de l'Égypte[5].

En fait, l'influence de l'évêque d'Alexandrie était considérable dans cette partie nord-est de l'Afrique qui avait été divisée en six provinces : Égypte, Augustamnique, Arcadie, Thébaïde, Lybie, Pentapole. L'archevêque d'Alexandrie, nous dit saint Épiphane, et déjà avant saint Épiphane le concile de Nicée, a l'administration ecclésiastique de toute l'Égypte ainsi que de la Lybie et de la Pentapole[6]. Dans ces régions, rien ne se fait sans son intervention : élections épiscopales, consécration d'évêques, réunion et direction des conciles[7]. Les choses se passent ainsi du temps de Timothée et de Théophile. Lorsque Cyrille remplacera son oncle en 412, l'autorité du siège archiépiscopal ne sera pas diminuée ; l'historien Socrate ira même jusqu'à écrire que les évêques d'Alexandrie, à partir de cette époque, se mirent à diriger toutes les affaires, même celles qui n'étaient pas de leur ressort.

(1) *P. G. 69*, 552 ; *P. G. 76*, 1097 ; Pusey, t. III, p. 595.
(2) *P. G. 68*, 708.
(3) *P. G. 68*, 708.
(4) *P. G. 74*, 725 ; Pusey, t. III, p. 6 sq.
(5) Canon 2, § 1.
(6) Épiphane, *Haeres*, LXVIII et 6e canon de Nicée, § 1.
(7) Socrate, *Hist. Eccl.*, L. VII, ch. XII, XIII, XIV. Cf. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 79-80 ; P. Batiffol, *La paix constantinienne*, p. 128-130 ; *Le siège apostolique*, p. 268-270. Parmi les études plus récentes, cf. *Histoire de l'Église*, publiée sous la direction d'Augustin Fliche et Victor Martin, t. III ; *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, 3e partie, ch. 4 ; *Les métropoles ecclésiastiques à la fin du IVe siècle*, par J.-R. Palanque, p. 446-448, t. IV ; *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand*, 1re partie, ch. VI ; *Atticus de Constantinople et Cyrille d'Alexandrie*, par G. Bardy, p. 149-163.

L'unité du corps épiscopal Après avoir étudié l'unité d'une Église particulière (diocèse et province), examinons ce que nous trouvons chez saint Cyrille, sur l'unité de l'épiscopat.

L'unité de l'Église locale dont nous venons de parler n'est pour lui qu'un degré par lequel on arrive à l'unité de tous les fidèles et à une vie commune de tous les chrétiens ; de l'Église locale, il y a passage à l'Église universelle ; une rupture de communion avec un évêque particulier entraîne une rupture avec la *Catholica*, avec l'Église totale. Entre les Églises particulières existe une solidarité basée sur une unité profonde : unité qui vient de la présence de l'Esprit-Saint, de l'identité de foi et du lien de la charité.

L'analogie est étroite entre les rapports d'un évêque avec son Église et ceux de l'épiscopat un et indivisible vis-à-vis de l'Église en général ; le collège des évêques a le devoir de maintenir la « communion ecclésiastique », la communion dans la foi et la charité symbolisée et réalisée par la communion liturgique. Le corps épiscopal doit veiller à ce que ne se produise aucune scission, aucune rupture dans l'Église universelle : voilà ce qui apparaît nettement dans les écrits de Cyrille. Nous allons essayer de le montrer.

Rappelons quelques principes généraux implicitement admis par Cyrille et l'idée que l'on avait à son époque de l'unité. On attribuait une très grande importance à la notion de « communion » entre les Églises. L'évêque n'a pas, à proprement parler, une juridiction universelle, mais particulière, et ce n'est pas une des moindres tâches des conciles à cette époque que de déterminer l'extension de la juridiction des évêques. L'histoire des IVe et Ve siècles, comme celle des siècles précédents, nous montre combien les pasteurs sont souvent susceptibles sur ce point et combien facilement s'élève un conflit entre deux évêques pour une question de mur mitoyen.

En ce qui concerne la foi, les évêques et les métropolites ont comme un contrôle indirect les uns sur les autres dont il est assez facile de se rendre compte. Pour ce qui concerne l'élection à la fonction épiscopale, le métropolite, à la tête des évêques de la province, s'assure de la doctrine aussi bien que de la valeur morale et des autres qualités du candidat. Le nouvel évêque inaugure son épiscopat en manifestant son union à ses collègues par des lettres dans lesquelles se trouvent ordinairement une profession de foi (ἐπιστολαὶ κοινωνικαί). L'acceptation de ces lettres de paix et la réponse qu'on y fait équivalent à la confirmation du nouvel élu par toute l'Église ; il est clair qu'un usurpateur ne peut se maintenir sur un siège épiscopal sans être universellement reconnu comme tel. Si quelque évêque au cours de sa carrière manifeste des opinions qu'il n'a pas eues au moment de son élection, où qu'il a cachées, les évêques voisins examinent l'affaire, évitent le contact

avec l'accusé et toute l'Église fait comme eux. Les relations entretenues avec un évêque impliquent sa confirmation ; semblablement la rupture de ces relations équivaut pour ainsi dire à sa destitution.

C'est cette organisation de l'Église que nous voyons établie à Alexandrie et dans les diocèses, métropoles et provinces voisines[1]. Les évêques entre eux n'étaient pas dispensés d'exercer la charité fraternelle qui, à l'intérieur de chaque communauté particulière, constituait le lien des simples fidèles. L'usage était établi qu'à l'eulogie mystique, l'évêque faisait mention des églises avec lesquelles il était en communion.

On se rappelle, pour ne citer qu'un exemple (mais il s'agit d'un exemple célèbre) que Cyrille répugnait à rétablir le nom de Jean Chrysostome dans les diptyques[2], malgré les instances d'Acace de Berée, d'Atticus de Constantinople et peut-être aussi d'Isidore de Péluse[3]. Nous avons une lettre de Cyrille à Atticus où il affirme qu'il n'accepterait jamais ni pour lui-même ni pour aucun de ses collègues d'Égypte de voir le nom de Jean figurer dans les listes des évêques de la capitale ; Jean a été déposé de sa charge au synode du Chêne où Cyrille était présent ; l'inscrire de nouveau dans les diptyques serait replacer Judas dans le collège apostolique[4]. Nous savons cependant qu'en 419, les relations normales fonctionnent entre Alexandrie et les grandes églises d'Occident et que Carthage demande à Alexandrie le texte authentique des canons de Nicée. Tout cela porte à croire que Cyrille ne s'entêta pas jusqu'au bout dans son intransigeance, qu'il se laissa fléchir et inscrivit de nouveau le nom de Jean dans les diptyques.

(1) On a beaucoup discuté sur cette division ecclésiastique de l'Égypte (diocèse, provinces). Cf. P. BATIFFOL, *La paix constantinienne*, p. 129 ; SOHM, *Kirchenrecht*, Munich, 1923, t. I, p. 403 ; LUEBECK, *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des VI. Jahrh.*, Münster, 1901, p. 59. — Je ne veux pas me laisser retarder ici par cette discussion ; le lecteur peut prendre le terme « province » au sens strict ou en un sens plus large. Une chose est certaine : l'évêque d'Alexandrie apparaît comme l'unique métropolite de toutes les provinces d'Égypte. — Le terme de « patriarche » que j'emploie aussi au cours de cet article doit s'entendre dans un sens large ; ce n'est que plus tard qu'il a pris un sens précis. Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. I, p. 556, note.

(2) Cf. *Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, Paris, 1907, art. « Diptyques » et *Dict. de Théol. cathol.*, VACANT-MANGENOT-AMANN, art. « Communion dans la foi ».

(3) *Lettre d'*ATTICUS : *epist.* LXXV ; *P. G. 77*, 352 sq. Sur les instances faites auprès de Cyrille par Isidore de Péluse, cf. NICÉPHORE CALLISTE, *H. E.*, l. XIV, c. XXVIII, *P. G. 156*, 1152.

(4) *Lettre* de CYRILLE, LXXVI.

Communion ecclésiastique

Nous voyons aussi à travers d'autres textes, qui datent, ceux-là, de la controverse nestorienne, l'idée que Cyrille se faisait de la communion ecclésiastique, de l'unité du corps épiscopal, de ce qui pouvait la briser. Il fait usage des termes σχίσμα, σχισμή, σχίσματα, αἵρεσις ; il parle parfois d'insubordination au pouvoir magistériel et jurisdictionnel de l'Église locale et de l'Église universelle. Mais il faudrait bien se garder de prêter à Cyrille ce qui n'est que l'élaboration d'une théologie postérieure. Pour se rendre compte des notions encore imparfaitement indifférenciées, sans doute, qu'il pouvait avoir du « schisme », de « l'hérésie », de « l'excommunication », il faudrait relire par exemple le canon 5 du concile de Nicée (325), le canon 5 du concile d'Antioche (341), le canon 13 du concile de Sardique (343), le canon 6 du concile de Constantinople (382). Ce dernier semble identifier ceux que nous classons actuellement dans les catégories distinctes de « schismatiques » et « d'hérétiques ».

Nous appelons hérétiques tant ceux qui ont été précédemment rejetés de l'Église que ceux qui ont été ensuite anathématisés par nous : et de plus ceux qui prétendent professer la vraie foi mais qui ont dévié, et qui forment des groupes en face de nos évêques canoniques[1].

Une des lois du Code Théodosien portées contre les Donatistes rapproche aussi « schisme » et « hérésie », alors que Basile bien des années auparavant (vers 373), dans une de ses lettres « canoniques » adressées à Amphiloque d'Iconium, semble faire une distinction beaucoup plus nette :

L'hérésie se trouve chez ceux qui sont complètement perdus et sont devenus étrangers pour ce qui concerne la foi ; le schisme a lieu chez ceux qui pour des causes et des questions ecclésiastiques divergent les uns par rapport aux autres d'une manière guérissable[2].

Tout cela nous prouve que, sinon dans la pratique, au moins dans la systématisation théorique et dans la terminologie, il y avait encore en ces

(1) Canon 6 du synode de Constantinople (382), MANSI, *Concil.*, t. III, 561 C. Canon 53 du concile d'Elvire, MANSI, t. II, 14 ; canon 16 du Concile d'Arles (316), MANSI, t. II, 473 ; canon 5 de Nicée (325), t. II, 669-670 ; canon 13 de Sardique (343), MANSI, t. III, 16-17.

(2) Cf. Saint BASILE, *epist.* 188, canon I, *P. G. 32*, 665. Dans le *Code Théodosien*, lire l. XVI, tit. VI, 4 : « Intercidendum specialiter eam sectam nova constitutione censuimus, quae Haeresis vocaretur, appellationes schismatis praeferebat... ». Sur les notions de « Schisme » et d'« Hérésie » aux IVe et Ve siècles, consulter : J. DE GUIBERT, *La notion d'hérésie chez saint Augustin*, in *Bull. de littér. ecclésiast.*, 1920, p. 368-382 ; H.-W. FULFORD, art. *Schism*, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. XI, p. 232 ; HENNECKE, art. *Häretiker des Urchristentums*, in *Die Religion in Gesch. u. Gegenwart*, 2e édit. t. II, 1928, col. 1567 sq. ; J. BROSCH, *Das Wesen der Häresie*, Bonn, 1936, p. 172 sq.

matières quelques obscurités. Examinons les principaux passages de saint Cyrille qui traitent de ces questions.

Il est clair que pour lui, il faut couper toute communication avec ceux qui errent dans la foi, quel que soit d'ailleurs le nom qu'on leur donne. Il écrit à Célestin au sujet des troubles causés à Constantinople par Nestorius :

Nous ne voulons pas rompre publiquement la communion avant d'avoir fait connaître toutes choses à votre piété. Veuillez nous écrire ce que vous en pensez pour que nous sachions clairement s'il nous faut communiquer avec lui ou s'il faut au contraire ordonner que personne ne communique avec lui parce qu'il prêche et répand une doctrine erronée.

Dans la pensée de Cyrille, un évêque se trompe s'il enseigne comme étant de foi une doctrine qui n'est pas celle enseignée par les autres évêques. Celui qui ne communie pas dans la foi avec les autres évêques doit être retranché du corps épiscopal. En ce qui concerne la doctrine christologique qui fait objet de dispute, Cyrille n'a point de peine à s'entendre avec Célestin[1] : au sujet de la « génération du Christ », il n'y a point de différence entre ce que l'on enseigne à Alexandrie et ce que l'on enseigne à Rome. Abjurer la foi, c'est se perdre[2] et la foi, c'est celle que « l'Église romaine et l'Église de ta sainteté et la religion universelle prêchent »[3].

Le jour même où Célestin écrivait à l'évêque d'Alexandrie, il adressait aussi une lettre à Nestorius le priant d'adhérer à ce que « l'Église romaine et l'Église d'Alexandrie et l'Église catholique universelle tiennent comme de foi ». « Ce que d'ailleurs, ajoute-t-il, l'Église de Constantinople a tenu jusqu'à vous ». Si Nestorius s'entête, il sera séparé du collège des évêques (τοῦ ἡμετέρου συνεδρίου) et de la communion de l'Église universelle[5].

Dans la troisième lettre de Cyrille à Nestorius, nous trouvons un nouvel exposé de la foi orthodoxe ; l'évêque de Constantinople doit y souscrire :

Il faut que vous renonciez à ce que vous avez pensé jusqu'à présent d'une manière erronée et il faut que vous promettiez de penser et d'enseigner ce que nous pensons, nous et tous les autres, évêques, docteurs et pasteurs d'Orient et d'Occident. En ce qui concerne les lettres que l'Église d'Alexandrie vous a envoyées, sachez qu'elles ont été considérées, aussi bien par le concile romain que par nous tous ici, exemptes de toute erreur... La foi de l'Église catholique et apostolique que professent unanimement tous les évêques d'Orient et d'Occident est ainsi formulée...[4].

(1) Mansi, IX, 1019, 1020.
(2) *P. G. 69*, 552 ; *P. G. 75*, 1256.
(3) Mansi, IX, 1022.
(4) *Vaticana*, n° 6, A. C. O., I, 1, 1, p. 34 ; *P. G. 77*, 203.
(5) *Vaticana*, n° 6, A. C. O., I, 1, 1, p. 34 ; *P. G. 77*, 203.

Le consentement unanime des évêques d'Orient et d'Occident est donc pour Cyrille le critère de la foi ; notons de plus, dans la lettre que nous venons de citer, qu'il en appelle à l'autorité du synode romain auquel s'est rallié le synode d'Alexandrie ; Nestorius est invité, d'une manière impérieuse, à faire sienne cette doctrine de Rome et d'Alexandrie.

Dans sa lettre à Jean d'Antioche, Cyrille affirme que tous ceux qui ne veulent pas se séparer de la communion de tout l'Occident doivent obéir au décret du synode romain[1].

Tous ces textes précèdent le concile d'Éphèse ; si nous parcourons maintenant les textes cyrilliens qui concernent plus immédiatement le concile, nous y trouverons encore des renseignements sur l'unité de l'épiscopat et sur la valeur de son magistère dans l'Église. On peut reconstituer ainsi patiemment la doctrine ecclésiologique de Cyrille.

Il est bien entendu que nous ne refaisons pas ici l'histoire du concile d'Éphèse[2] ; il ne s'agit pas non plus de justifier l'attitude de Cyrille[3], ni dans un but apologétique de prouver historiquement l'œcuménicité du concile d'Éphèse bien que ce point ne fasse guère de doute, semble-t-il, pour un observateur impartial[4]. Mais nous cherchons simplement à savoir quelle était dans la pensée de Cyrille l'autorité doctrinale des évêques réunis en concile.

Autorité doctrinale des évêques Dans cette recherche, il y a une méthode qui s'offre tout naturellement à nous et qui aboutit à des résultats appréciables. Le procédé consiste à constater d'une part ce que Cyrille nous dit de l'autorité doctrinale du concile de Nicée et d'autre part de

(1) Mansi, IV, 1051 ; *P. G. 77, 95* ; A. C. O., I, 1, 1, p. 92.

(2) Relire l'exposé objectif des faits présenté par G. Bardy, in *Histoire de l'Église* publiée sous la direction d'Augustin Fliche et Victor Martin, tome IV, 1937, 1re partie, ch. VII, spécialement p. 177 à 197.

(3) Cyrille pouvait-il, de sa propre autorité, réunir le concile avant l'arrivée à Éphèse des trois légats romains, de la caravane des Orientaux et malgré les protestations du comte Candidien ? Sur cette épineuse question, cf. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 349, n° 1 ; P. Galtier, *Le centenaire d'Éphèse, Rome et le concile*, in *Recherches de Science religieuse*, t. XXI, 1931, p. 275 ; A. d'Alès, *Le dogme d'Éphèse*, p. 139. Dans une lettre adressée à des correspondants de Constantinople (*Epist.* XXIII), Cyrille explique que le séjour à Éphèse était très pénible pour des vieillards ; beaucoup d'évêques y arrivèrent exténués de fatigue ; plusieurs mêmes moururent dès les premiers jours ; enfin un bon nombre demanda qu'on ouvrit le concile sans plus tarder, à cause de la cherté et de la difficulté de la vie.

(4) Sur les évêques présents à cette première session du 22 juin, cf. E. Schwartz, *De episcoporum catalogis concilii Ephesini primi*, in *Miscellanea Ehrle*, Rome 1924, t. II, p. 56-62, et *Corpus notitiarum episcopatuum ecclesiae orientalis graecae*, t. I. Les listes conciliaires, établies par E. Gerland, revues et complétées par V. Laurent, Kadi-Kaey, 1936, p. 48 et p. 91 sq.

noter la comparaison qu'il établit entre le concile d'Éphèse et le concile de 325. En ce qui concerne le premier point, voici le fruit de notre enquête.

a) On trouve dans la première lettre de Cyrille aux moines d'Égypte cette affirmation significative :

Montrons donc maintenant, autant que cela nous est possible, à propos de la manière de comprendre le mystère de l'économie du Christ, de quelle façon il a été proposé par la Sainte Écriture et ce qu'en ont dit les Pères qui ont formulé la définition de la foi immaculée, la vérité du Saint-Esprit les inspirant. En effet, ce n'était pas eux qui parlaient, mais selon la parole du Sauveur (Mt. X, 20), c'était le Saint-Esprit de Dieu qui parlait en eux[1].

b) Voici un deuxième passage indiquant que dans la pensée de Cyrille, les Pères du Concile de Nicée — il s'agit donc bien du corps épiscopal — étaient assistés du Saint-Esprit :

Il ne suffit pas que Votre Révérence souscrive purement et simplement au symbole de foi qui a été jadis formulé dans le Saint-Esprit par le saint et grand synode qui s'est réuni à Nicée. Vous ne l'avez pas, en effet, compris et interprété exactement[2].

c) Dans la même lettre de Cyrille et du synode alexandrin, contenant la menace d'excommunication formulée contre Nestorius, il est encore fait mention de la présence agissante du Saint-Esprit : « Suivant la doctrine que les Saints Pères exprimèrent, le Saint-Esprit parlant en eux »[3].

d) On retrouve, à peu près, les mêmes expressions dans une des lettres de Cyrille à Jean d'Antioche. Il est toujours question des Pères qui composèrent le symbole de Nicée :

Ce ne sont pas, en effet, eux qui ont parlé, mais c'est l'Esprit même de Dieu le Père qui procède de ce dernier[4].

e) Dans sa lettre sur le symbole, Cyrille explique plus longuement que le Saint-Esprit assiste les évêques du monde entier, réunis en synode.

Il faut accepter les saintes doctrines que par le Saint-Esprit nous transmirent ceux qui ont été dès le commencement les témoins et les ministres du Verbe (Luc, I, 2), nos vénérés Pères qui composèrent le symbole de foi, lorsqu'ils furent jadis réunis à

(1) *P. G. 77*, 16 B., *Vaticana*, n° 1, A. C. O., I, 1, 1, p. 12 ; *Casinensis*, n° 1, p. 5. Sur ce chapitre de l'ecclésiologie cyrillienne, cf. *Gregorianum*, t. XII, p. 127 sq. *Le symbole de Nicée au Concile d'Éphèse*. Les expressions « τὸν τῆς ἀμωμήτου πίστεως ὅρον ἐκφέροντες, ἐνηχοῦντες αὐτοῖς τἀληθὲς τοῦ ἁγίου Πνεύματος » et « τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τὸ λαλοῦν ἐν αὐτοῖς » indiquent une assistance spéciale du Saint-Esprit dans la détermination des formules de la foi.

(2) *3e Lettre*, de Cyrille à Nestorius, *Vaticana*, n° 6, A. C. O., I, 1, 1, p. 34 ; *Casinensis*, n° 8, p. 27 et 28 ; *P. G. 77*, 108 C, D.

(3) *Vaticana*, n° 6, A. C. O., I, 1, 1, p. 35 ; *P. G. 77*, 109 B.

(4) Οὐ γὰρ ἦσαν αὐτοὶ οἱ λαλοῦτες, ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, ὅ ἐκπορεῦεται μὲν ἐξ αὐτοῦ.

Nicée, ont suivi leurs traces. Le Christ était certainement au milieu d'eux, Lui qui a dit : « Si deux ou trois se trouvent réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux » (MT. XVIII, 20). Comment pourrait-on ne pas affirmer qu'il a présidé invisiblement ce saint et grand concile ? La profession d'une foi sincère et irrépréhensible est pour ainsi dire une base et un fondement immuable et inébranlable dans l'univers ; comment le Christ pourrait-il en être absent puisqu'Il est Lui-même le fondement, selon le mot du sage apôtre Paul ? Personne ne pourra poser un fondement autre que celui qui a été posé, lequel est Jésus-Christ. Cette foi formulée et exposée par eux, ils l'ont conservée sans altération, ceux qui les ont suivis, les luminaires des Églises et les docteurs habiles en la science sacrée[1].

f) Terminons, pour ne pas multiplier les citations[2], par le fameux décret que les Pères d'Éphèse formulèrent au cours de la sixième séance du Concile à propos des falsifications du Symbole :

Le Saint Concile a décrété qu'il n'était permis à personne de présenter, d'écrire ou de composer une formule de foi différente de celle qui a été fixée par les saints Pères réunis à Nicée avec le Saint-Esprit[3].

N'avons-nous pas le droit de conclure, en relisant tous ces passages, que dans la pensée de Cyrille, les Pères de Nicée étaient assistés d'un secours spécial du Saint-Esprit. Les Pères du concile d'Éphèse furent favorisés de cette présence et assistance divines ; c'est ce qui apparaît clairement dans la correspondance de Cyrille ; car le concile d'Éphèse, toutes choses égales d'ailleurs, avait la même valeur que celui de Nicée. On peut pousser cette enquête et chercher quelle est la raison de la vérité de la doctrine nicéenne et éphésienne. Cette vérité vient de ce que le collège des évêques succède au collège des apôtres et de ce que le collège qui représente et gouverne l'Église universelle a reçu du Christ le Saint-Esprit.

Mais notre enquête serait incomplète, si nous négligions de préciser les notions d'œcuménicité que nous avons souvent rencontrées, d'une manière plus ou moins explicite, par exemple dans les expressions *sententia communis*, *synedrion episcoporum*, *ecclesia universalis*, *ecclesia catholica*. Les lettres que l'empereur envoya pour la convocation du concile montrent la nécessité de terminer la controverse par un synode œcuménique dans lequel la sentence définitive serait prononcée par tous. La fonction de juges appartient, en effet, à ceux qui président partout dans le sacerdoce[4]. Les Pères insistent eux aussi sur le fait que l'Église universelle est représentée dans le concile; avant le concile on parlait déjà de la « doctrine commune » à l'Église romaine, à l'Église d'Alexandrie, à l'Église de

(1) *Vaticana*, n° 135, A. C. O., O, 1, 4, p. 50 ; *Winteriana*, n° 1 ; *P. G.* 77, 293-294.
(2) *Contre Nestorius*, *P. G.* 76, 42 C ; *Coll. Palatina*, A. C. O., I, 5, p. 212, l. 13.
(3) A. C. O., I, 1, 7, p. 105 ; MANSI, IV, 1361.
(4) *Ep. Theod. et Valent.*, MANSI, IV, 1111-1116.

Constantinople et à l'Église catholique[1]. Partout on met en relief la notion d'universalité : le Pape Célestin rappelle qu'il a mission de conserver la paix dans « l'Église universelle »[2] ; le patriarche Jean d'Antioche, dans ses lettres à Sixte, à Cyrille et à Maximianus, attribuera aussi de son côté une très grande importance à la « communion avec toutes les Églises »[3] ; enfin on fait plus d'une fois remarquer que tout l'Occident est représenté au concile d'Éphèse, par les trois légats Arcadius, Projectus et le prêtre Philippe[4].

L'unanimité des évêques non seulement réunis dans le concile mais aussi dispersés dans l'univers est un critère infaillible de la foi orthodoxe ; il paraît impossible à Cyrille que le Collège des évêques puisse errer dans la foi[5]. Inutile de s'attarder davantage sur ce fait que l'évêque d'Alexandrie et les Pères du concile d'Éphèse soulignent perpétuellement ces notions de catholicité et d'œcuménicité. On nous permettra cependant, à propos du principe et du fait de l'œcuménicité, quelques remarques un peu en marge de l'ecclésiologie cyrillienne mais qui peuvent toutefois contribuer à éclairer du dehors ou à nous faire mieux comprendre sa pensée ou sa conduite. En ce qui concerne l'œcuménicité de la *convocation* du concile de 431, il ne semble pas que l'on puisse soulever des difficultés sérieuses, puisque la lettre de Théodose II et de Valentinien III était générale[6].

L'œcuménicité du concile dans sa *célébration* a soulevé, on le sait, bien des polémiques puisqu'à côté du concile des « orthodoxes », les Orientaux se réunirent en un autre synode à partir du 24 juin sous la présidence de Jean d'Antioche[7].

(1) Mansi, IV, 1097-1098 ; 1025-1036.

(2) Mansi, IV, 1292,

(3) Mansi, V, 285 ; IV, 1025-1036 ; 1296, 1298, 1301, 1461.

(4) Dans la relation envoyée par le synode aux empereurs, à noter quelques expressions caractéristiques : la foi est formulée πολλῆς τῆς συμφωνίας ; les légats ont exposé la sentence du Synode de tout l'Occident ; la sentence prononcée à Éphèse est μία καὶ κοινὴ ψῆφος ἁπάσης τῆς οἰκουμένης. Mansi ; IV, 1302.

(5) Relire par exemple la lettre de Cyrille à Nestorius sur l'excommunication (*P. G. 77*, 108) ; l'archevêque de Constantinople doit croire et enseigner ce que les évêques, docteurs et chefs de peuple d'Orient et d'Occident croient et enseignent. Autre insistance des Pères du concile sur l'œcuménicité : Mansi, IV, 1296.

(6) Mansi, IV, 1112-1116. Les métropolites d'Orient étaient convoqués ; quelques évêques d'Occident reçurent également l'invitation impériale. Augustin, mort en août 430, ne put participer au concile.

(7) D'après le texte grec des Actes cyrilliens, le conciliabule de Jean d'Antioche comptait 43 participants ; d'après le *Synodicon*, il y avait 53 signatures. L. Duchesne fait remarquer que plusieurs signatures ont pu être données après coup (*Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 354, n° 1). Voir les « Listes Conciliaires » de E. Gerland et V. Laurent. Un des premiers soins de Jean d'Antioche, après avoir entendu la harangue du comte Candidien et les plaintes des évêques, fut de déposer Cyrille et

On a fait remarquer très justement que les évêques réunis sous la présidence de Cyrille, dans la première session et dans les sessions suivantes l'emportaient par le nombre et par la valeur représentative sur les absents et les « schismatiques ». Les évêques du concile de Jean d'Antioche ne constituaient qu'une minorité et ce n'était pas sans raison que les « Orthodoxes » prétendaient représenter la catholicité[1]. Au surplus l'Occident n'avait pas de représentants au concile de Jean d'Antioche ; et celui-ci ne voulut pas se joindre au concile cyrillien où siégeaient pourtant à partir de la seconde séance les légats romains qui tenaient la place de Célestin et de tout l'Occident.

Enfin, en ce qui concerne la *confirmation* du concile, nous savons que les approbations des papes ne manquèrent pas ; en particulier Célestin ratifia la déposition de Nestorius et considéra que le concile « rassemblé de presque toutes les parties du monde » était bien la représentation authentique de la catholicité[2].

Toutes ces indications que nous venons de donner sur la convocation, la célébration et la confirmation du concile d'Éphèse, montrent que les apologistes de la thèse traditionnelle peuvent appuyer leur argumentation sur une base qui ne manque pas de solidité[3].

Si l'on se place, comme nous le faisons dans ce chapitre, au seul point de vue de la doctrine ecclésiologique, l'importance que les «Orientaux» attribuent à la valeur d'un concile général, — tout en niant l'œcuménicité de fait du concile cyrillien, — est une preuve en faveur de l'infaillibilité des conciles. Ce point de doctrine, pour ce qui concerne la question de droit, est un point de rencontre des Orientaux et de Cyrille.

Pouvoirs des apôtres et de leurs successeurs Nous avons déjà indiqué la raison pour laquelle les évêques soit réunis en concile, soit dispersés dans le monde, ne peuvent, d'après saint Cyrille, errer dans la foi. Ils sont les successeurs des Apôtres qui ont reçu l'Esprit-Saint ; ils sont l'Église hiérarchique et rien ne pourra prévaloir contre l'Église. Pour compléter la doctrine ecclésiologique déjà ébauchée sur l'unité et l'infaillibilité de

Memnon d'Éphèse, comme auteurs de l'hérésie exprimée par les *Kephalaia*. Cette déposition et l'excommunication des partisans de Cyrille furent approuvées par le conciliabule et notifiées aux intéressés en même temps qu'un compte rendu de ces décisions était envoyé à Constantinople.

(1) Mansi, IV, 1239, 1299, 1335, 1426, 1434, 1461.

(2) Mansi, IV, 276.

(3) Sur les arguments des Orientaux contre le concile cyrillien, cf. Mansi, IV, 1305-1309 ; IV, 1232-1236 ; 1325-1329 ; *Livre d'Héraclide*, p. 88 sq. On pourra consulter aussi : Kopallik, p. 145-151 ; Hefelé, *Conc. Geschichte*, II, § 138 ; Baronius, *Annal.* ad. a. 431, n° 67, 87 sq. ; Tillemont, *Mémoires* XIV, Cyrille, art. 57, 68.

l'épiscopat, il reste à faire connaître brièvement ce que le docteur alexandrin nous dit des apôtres, des successeurs des apôtres et des pouvoirs qui leur sont conférés.

Les apôtres sont les colonnes de l'Église[1]; ils doivent prêcher l'Évangile[2]. En fait, cette prédication a été très fructueuse[3], malgré les persécutions[4]. Dans les *Glaphyres sur le Lévitique*, nous trouvons un bel éloge de cette activité apostolique :

> Les divins disciples de notre Sauveur... ne se sont pas emparés de cette affaire sans vocation ; ... mais ils ont été choisis pour la fonction apostolique et ont reçu la charge de dispenser les choses sacrées à toute la terre par la prédication apostolique, c'est-à-dire par l'Évangile du Christ. Celui qui leur a dit : « Allez, enseignez toutes les nations », les a constitués maîtres illustres et renommés. Et c'est pourquoi obéissant promptement et généreusement aux préceptes divins, ils ont illuminé la terre. Ayant eu l'insigne avantage d'avoir pour maître Dieu, le Père céleste, ils ont fait participer les autres à cette grâce. Ils se sont parfaitement souvenus, comme cela convenait, du commandement que le Christ leur avait donné : « Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement »[5].

Cyrille expose longuement l'œuvre des apôtres[6] ; ces saints personnages sont les pères de nos âmes ; ils engendrent par l'évangile des fils dans le Christ[7] ; pour authentiquer leur mission, ils affirment avoir été appelés immédiatement par Dieu[8]. Notre docteur ne se lasse pas d'exalter cette vocation des apôtres ; il revient souvent sur ce sujet dans son *Commentaire sur saint Jean*[9] et rappelle que les apôtres sont les juges et les docteurs universels[10].

Un passage du *Commentaire sur Isaïe* indique les qualités que doivent avoir les apôtres et leurs successeurs, « ceux qui administrent la prédication divine et salutaire ; les saints apôtres et évangélistes, et aussi ceux qui dans la suite ont été les pasteurs des troupeaux doués de raison... »[11].

Les pasteurs des âmes, successeurs des apôtres, tiennent comme les apôtres la place du Dieu invisible et du Christ remonté au ciel, du Père de famille disparu.

(1) *P. G. 68*, 267 C.
(2) *P. G. 69*, 519 B.
(3) *P. G. 69*, 206 A.
(4) *P. G. 69*, 363 D.
(5) *P. G. 69*, 547 C.
(6) *P. G. 70*, 1190 D ; 547 A ; 618 B ; 582 C.
(7) *P. G. 72*, 395 A, B.
(8) *P. G. 69*, 547 C.
(9) *P. G. 74*, 255, 258, 418, 419 ; *P. G. 76*, 963 ; 306 C.
(10) *Sur saint Jean*, XX, 28, *P. G. 74*, 753.
(11) *Sur Isaïe*, 40, 9-11 ; *P. G. 70*, 805 C. Cf. *72*, 650 et *Sur l'Adoration en esprit et en vérité*, I. 9, *P. G. 68*, 357 C, D.

Ce Père de famille est le Seigneur et Créateur de l'univers ; son départ est, ou bien sa montée au Ciel, ou bien la sécurité et l'invisibilité de sa nature divine ; ceux qui croient en lui sont de sa substance. Il appelle ses serviteurs que le Christ, à différentes époques, couronne de la dignité du sacerdoce, à qui il confie ses sujets, donnant à chacun une grâce spirituelle d'après l'esprit et la capacité de chacun.

Ces membres du Sacerdoce catholique sont organisés hiérarchiquement et cette hiérarchie a trois ordres principaux : les évêques, les prêtres et les diacres.

Les ministres d'Aaron, dans les fonctions sacrées, ont signifié ce saint et admirable chœur des apôtres collaborant avec le Christ, et le servant. Ils ont été, en effet, les collaborateurs de Dieu, les gardiens et les dispensateurs des mystères divins et aussi les ministres qui nous ont transmis la foi. Si l'on étudie l'ordre hiérarchique qu'il y a dans l'Église, on verra comment la loi l'a admirablement préfiguré. Aux évêques, en tant qu'ils ont été constitués chefs, et aussi à ceux qui ont un degré de dignité inférieure, je veux dire, aux prêtres, l'autel a été confié et tout ce qui est contenu dans le ciel. D'eux également, on peut dire : « Ils garderont leur sacerdoce ». Aux diacres enfin peut s'adresser cette parole : « Ils seront chargés de la garde du tabernacle et de tous les objets qu'ils contient, et ils auront aussi la garde du peuple »[1].

Le gouvernement des âmes est une charge redoutable ; mais ceux qui dirigent les autres ont une vocation spéciale et reçoivent des charismes correspondants à leurs fonctions.

Il a fallu que les chefs des peuples soient d'abord remplis eux-mêmes de richesses intérieures par l'Esprit afin de pouvoir ensuite aider les autres.

Quand l'écrivain sacré parlera de « collines » et de « montagnes », Cyrille donnera de ces passages une interprétation allégorique.

Il appelle collines et montagnes les saints évangélistes et les apôtres et tous les autres qui après eux sont les pourvoyeurs des saintes églises et les ministres des mystères divins[2].

Le Bienheureux David, comparant aux fleuves ceux qui président aux saints mystères, qui ont entendu la parole dans les hauteurs et dans le ciel et qui y ont puisé la foi, dit : « Les fleuves ont élevé, Seigneur, les fleuves ont élevé leur voix ». Les voix des saints apôtres étaient en effet retentissantes et faciles à comprendre ; cependant aucun des apôtres n'a été aussi élevé en dignité que ne l'a été ce torrent de délices que fut le Christ. Aussi disons-nous que tous les autres ont reçu abondamment de lui, comme d'une source où ils pouvaient puiser les mystères divins et répandre à leur tour la parole vivifiante de Dieu dans les âmes de ceux qui croient[3].

Cyrille qui revient souvent dans ses œuvres sur la nécessité de la contemplation, ne néglige pas pour autant de parler du devoir de l'apos

(1) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité*, l. 13, *P. G. 68*, 848 B et C.

(2) Ἔδει τοὺς λαῶν ἡγουμένους προαναπελάσθαι τῶν διὰ τοῦ πνεύματος ἀγαθῶν ἵνα ἔχοιεν ὠφελεῖν τοὺς ὑπεζευγμένους... *Sur Isaïe*, 30, v. 23, 24, 25. *P. G. 70*, 685 A.

(3) *Sur Isaïe*, 32, 1, 2, *P. G. 70*, 704 D. Cf. 30, 25, *P. G. 70*, 685 A. *Sur saint Luc*, 12, 41, *P. G. 72*, 752 C : πλουσία τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων, ἡ δόσις παρά γε τοῖς τῶν λαῶν ἡγουμένοις.

tolat, de l'obligation qu'ont les évêques de conserver et de transmettre intégralement, de propager inlassablement les richesses de la foi[1]. Il a une vive conscience, pour son propre compte, de la responsabilité qui lui incombe dans la lutte contre l'hérésie et spécialement de l'hérésie nestorienne.

Nous à qui a été confiée la garde de la foi et de la dispensation du Verbe, qu'est-ce que nous pourrons dire pour notre défense au jour du jugement, si nous gardons le silence, en face de pareilles erreurs[2] ?

Mais Cyrille est profondément convaincu que les pasteurs ont été pourvus de grâces spéciales pour bien remplir leur office, que le collège épiscopal dispersé dans le monde ou réuni en concile, a reçu du Christ la promesse qu'il ne pourra pas errer dans la foi ; le « synedrion » des évêques est aidé du secours du Saint-Esprit en sorte que les portes de l'enfer ne prévaudront jamais contre l'Église. L'Église est une demeure solide qui ne peut être renversée ni détruite par ceux qui s'acharnent et s'acharneront contre elle[3]. Les évêques assistés par la présence vivifiante de l'Esprit pourront accomplir leur mission avec confiance et sérénité.

« Nous avons établi l'Église comme une cité, figure de celle d'en-haut. Il y aura en elle des fleuves et des fossés larges et spacieux ». Par ces paroles, il (l'écrivain sacré) désigne les saints évangélistes et les saints apôtres; ceux qui dans la suite des temps seront à la tête des églises, ceux qui irriguent les âmes des croyants comme ferait une rivière, exercent sur ces âmes une sainte influence par des discours divins et produisent en elles une grande consolation, par l'Esprit-Saint[4].

L'Esprit-Saint est l'âme de l'Église ; il est présent et vivant en elle ; grâce à lui, il n'y aura pas de déviation dans la doctrine[5].

Doctrine comparée de Cyrille et de Célestin

Bien que Cyrille n'ait pas exposé *ex professo* la doctrine de l'Église, comme il a exposé celle de l'Incarnation et de la Trinité, on se rend compte cependant, quand on prend la peine de rassembler les éléments de cette ecclésiologie dispersés dans ses œuvres, de l'idée précise et complète qu'il se faisait de l'organisation de la Société fondée par le Christ et animée par l'Esprit-Saint. Sa doctrine est traditionnelle ; si elle est plus achevée que celle des autres Pères orientaux de la même époque, il n'y a pas lieu d'exagérer toutefois son originalité.

Il est intéressant de voir la ressemblance frappante qui existe entre

(1) *P. G. 69*, 547 C ; *P. G. 68*, 398 sq. ; 746 sq. ; *P. G. 77*, 406, 730, 838.
(2) *Lettre* de Cyrille à Célestin, *P. G. 77*, 80.
(3) *P. G. 69*. 163 A ; *70*, 730 ; *72*, 423.
(4) *P. G. 70*, 735.
(5) *P. G. 74*, 215 D, 218, 556-562. L'expression « âme de l'Eglise » ne se trouve pas, à la lettre, chez saint Cyrille.

l'enseignement de Célestin dans sa lettre adressée aux Pères d'Éphèse et l'enseignement de celui qui, en fait, présida la première séance du concile de 431, et signa le premier dans les listes conciliaires, comme celui « qui tient la place du très saint et sacré archiévêque de l'Église des Romains ».

La réunion des prêtres atteste la présence du Saint-Esprit ; ce que nous disons est vrai, parce que la Vérité ne peut mentir et qu'elle a dit dans l'Évangile : « Où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis en personne au milieu d'eux » (MAT., XVIII, 20). Si la présence du Saint-Esprit ne fait pas défaut quand il s'agit d'un si petit nombre, à combien plus forte raison devons-nous croire qu'il est maintenant présent, quand une si grande foule de saints est réunie en un même lieu[1] ?

Célestin rappelle que le magistère vivant de l'Église est le magistère des évêques en union avec lui : succession du magistère des apôtres qui est lui-même continuation du magistère du Christ.

Les évêques n'ont jamais manqué au devoir de prêcher, conformément au pouvoir magistériel qu'ils avaient reçu ; le Seigneur et Maître a toujours été présent parmi eux. Ceux qui enseignaient n'ont jamais abandonné le docteur qui les enseignait. Il enseignait, Lui qui les avait envoyés (MAT., X) ; Il enseignait, Lui qui avait dit ce qu'ils devaient enseigner; Il enseignait, Lui qui avait dit qu'Il se faisait entendre dans ses apôtres (LUC, X, 16). Ce devoir de la prédication incombait à tous les prêtres en commun *(in commune)*. Nous avons hérité de cette mission, nous qui par toute la terre, qui que nous soyons, annonçons le Seigneur et nous en avons hérité lorsqu'il a été dit aux apôtres : « Allez, enseignez toutes les nations » (MAT., XXVIII, 19).

Votre Fraternité doit faire attention à ce fait que nous avons tous reçu en commun ce commandement ; il a voulu que tous nous accomplissions ensemble ce devoir, Lui qui à tous confia un seul et même commandement *(quod illis sic omnibus in commune mandavit)* ; il faut que nous suivions les traces de nos pères. Tous, acceptons les charges de ceux à qui tous nous succédons dans l'honneur. Appliquons-nous avec le même zèle qu'eux à la prédication, à cette prédication à laquelle nous ne devons rien ajouter (*Galat.*, I). Conserver intégralement la tradition reçue, c'est une chose aussi importante que le devoir de la transmettre. Ceux-ci ont jeté la semence de la foi ; que notre sollicitude garde précieusement cette semence pour que le Père de famille trouve un fruit qui ne soit pas corrompu et qui se soit multiplié. C'est au Père de famille seul assurément qu'est due la fécondité apostolique...

Il faut donc agir en collaboration pour que ce qui nous a été transmis par succession apostolique, soit conservé par nous jusqu'à maintenant.

Dans cette lettre, Célestin insiste fortement sur la *succession* apostolique (suivons les traces de nos pères... auxquels nous avons succédé... par la succession apostolique) ; il souligne également la notion de *tradition* (ne rien ajouter à la prédication apostolique... conserver ce qui a été transmis... conserver jusqu'à maintenant ce qui a été confié) ; enfin il rappelle le principe du catholicisme, l'impérieuse exigence de l'unité, la grande leçon de l'universelle collaboration. L'Esprit-Saint a été donné à

(1) *P. G. 77*, 293.

l'Église pour qu'elle soit une et en tant qu'elle est une. « Ayons un même esprit, une même manière de penser... Que tous n'aient qu'une seule âme et qu'un seul cœur... La foi est une... Que tout le collège ensemble se lamente et pleure avec nous : τοῦτο μεθ' ἡμῶν κοινῇ πᾶν τὸ συνέδριον ».

Après avoir rappelé les paroles de l'Apôtre : « Veillez sur vous-mêmes et sur tout le troupeau dans lequel le Saint-Esprit vous a établis évêques pour diriger l'Église de Dieu, qu'il a acquise par son sang » (*Actes*, XX, 28), Célestin invite les évêques à demander l'assistance du Saint-Esprit.

Qu'une prière commune s'élève vers le Seigneur. Comprenons qu'elle doit être la force de cette divine présence (παρουσίας) (*Actes*, IV, 31), quand une assemblée de prêtres comme est la vôtre est unie dans la prière, lorsque nous songeons à cet ébranlement qui s'est produit jadis dans le cénacle où les douze étaient réunis dans une commune supplication. Demandons-nous quelle était la prière des apôtres. Ils imploraient la grâce d'annoncer la parole de Dieu avec confiance (*Actes*, XIV, 29, 30) et par les mains de Dieu d'accomplir les miracles que le Christ Notre-Seigneur leur avait donné le pouvoir de faire. Quelle grâce maintenant faut-il demander pour votre sainte assemblée, si ce n'est que vous annonciez avec confiance la parole du Seigneur ? Si ce n'est que vous gardiez avec soin les choses que dans sa bonté, il vous a chargés de prêcher ? Pour que remplis du Saint-Esprit, comme il est écrit (*Actes*, IV, 31), vous professiez, bien que par plusieurs bouches, la seule et unique chose que le Saint-Esprit a enseignée. Stimulés par tout ce que je viens brièvement de vous rappeler, parce que, comme le dit l'Apôtre (*Rom.*, VII, 1), je parle à ceux qui connaissent la loi et que je parle de la sagesse avec les parfaits (*I Cor.*, II, 6), veillez donc à conserver dans son intégrité la foi catholique et la paix des Églises, soyez attentifs aux choses passées, aux choses présentes, aux choses futures, demandant et gardant précieusement ce qui contribue à la paix de Jérusalem (*Ps.*, CXXI, 6)[1].

Gardez précieusement ce qui contribue à la paix de Jérusalem, priez pour la paix, avait écrit Célestin. Ce désir ardent de voir régner l'unité et la paix entre les Églises que nous admirons dans la lettre de l'évêque de Rome a-t-il trouvé un écho dans l'âme de Cyrille? Dans l'abstrait, la doctrine ecclésiologique de Célestin se retrouve dans celle de Cyrille et se retrouve, d'une manière frappante, comme nous venons de le voir, pour ce qui concerne la communion des Églises, l'unité et l'indivisibilité de l'épiscopat. Mais si l'on examine la conduite de l'évêque d'Alexandrie, est-elle en fait dans la ligne des directions romaines? Les leçons de Célestin ont-elles été écoutées par le « Pharaon » d'Égypte ; ses sentiments ont-ils trouvé une résonnance dans le cœur de celui qu'un autre même que Nestorius appela « le méchant homme? Cyrille a-t-il été un messager de paix? On pourrait en douter en lisant ces lignes écrites par un de ses contemporains.

« Enfin le voilà mort, ce méchant homme... Son départ réjouit les survivants, mais il aura affligé les morts ; il est à craindre qu'ils n'aient bientôt assez de lui et qu'ils

(1) *P. L. 50*, 505-511 ; Mansi, IV, 1283-1287.

nous le renvoient... Aussi faudra-t-il charger son tombeau d'une pierre bien lourde, pour que nous n'ayons plus à le revoir ».

Ces mots tirés d'une lettre probablement apocryphe, qui circula vers cette époque sous le nom de Théodoret[1], sont manifestement injustes. Cyrille fut un homme d'une orthodoxie farouche et un chef jaloux de son autorité ; il usa de beaucoup de moyens — quelques-uns apparemment suspects — pour réaliser ses fins, tantôt faisant une mobilisation impressionnante de clercs inférieurs, de parabolans et de moines, tantôt faisant agir sur les fonctionnaires de la cour impériale la toute-puissance des présents[2]. Aux débuts de la controverse nestorienne — la chose est possible et même probable — il manqua de modération ; son action fut nerveuse, précipitée ; les anathématismes dont il voulut imposer la signature, avant de les avoir suffisamment expliqués, froissèrent l'épiscopat oriental et troublèrent d'abord l'Église, plus qu'ils ne la pacifièrent. Il n'en reste pas moins que dans l'âme de Cyrille profondément troublée par les enseignements imprudents de Nestorius existait un zèle dont l'amertume pouvait peut-être ternir mais ne pouvait pas faire disparaître complètement la sincérité. Loin d'aigrir davantage son caractère, l'âge et l'épreuve en firent, au contraire, se développer les qualités foncières.

Tandis qu'il progressait en sérénité et se laissait gagner par l'esprit de conciliation, ses efforts, surtout après l'acte d'union de 433, quand il peut marcher, la main dans la main avec Théodoret et Jean d'Antioche, tendirent inlassablement et efficacement vers la réalisation de la paix et de la charité entre les Églises. Tel est le jugement d'ensemble que l'on peut porter sur l'évêque d'Alexandrie, après avoir impartialement et minutieusement montré les faits à travers les textes.

Après cette étude à la fois historique et doctrinale sur l'Unité de l'Église, unité opérée par l'évêque, le métropolite et l'épiscopat entier, il nous restera à chercher la place que pour Cyrille, tient dans tout l'édifice la primauté romaine, et à conclure en rappelant l'active et merveilleuse présence du Saint-Esprit, grâce à l'apostolat hiérarchique, dans les cœurs des simples fidèles. Tel sera l'objet du chapitre suivant.

(1) Cette lettre est citée au cinquième concile œcuménique comme l'œuvre de Théodoret (Mansi, IX, 295) ; on se demande comment Théodoret aurait pu l'adresser à Jean d'Antioche puisque celui-ci est mort en 441, trois années avant Cyrille. Cf. Théodoret, *Ep. 83*, et ce que dit sur ce sujet L. Duchesne, in *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 390.

(2) Plumes d'autruches, coussins, tabourets, chaises d'ivoire, tapis, voiles de lin et de soie, ... de tous ces cadeaux la liste nous est conservée dans un manuscrit du Mont-Cassin ; il fait suite à une lettre d'Épiphane, syncelle de l'évêque d'Alexandrie. Cf. P. Batiffol, *Les présents de saint Cyrille à la cour de Constantinople*, in *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne*, Paris, 1919, p. 154-179.

CHAPITRE III

LA PRIMAUTÉ ROMAINE

Clef de voûte de l'édifice

En analysant les écrits de Cyrille pour y recueillir les textes qui pouvaient nous renseigner sur son ecclésiologie, nous avons vu la manière dont l'évêque d'Alexandrie, métropolite d'Égypte et théologien d'Éphèse, se représentait l'unité organique de l'Église. L'édifice de l'Église eût, pour lui, manqué de clef de voûte, si l'unité opérée par l'évêque, le métropolite et l'épiscopat tout entier n'eût pas trouvé son couronnement dans la *primauté romaine.*

Le quinzième centenaire du synode œcuménique d'Éphèse, en 1931, a été l'occasion de nombreux travaux : plusieurs portent sur la primauté romaine[1]. Tout a-t-il été dit et les lignes qui suivent viennent-elles trop tard? — En revenant encore sur ce sujet, nous ne pensons pas répéter

(1) La bibliographie du sujet dont nous parlons ici est trop abondante pour trouver place dans cette note. Nous nous bornerons à quelques indications, P. JUGIE, art. *Éphèse* dans D. T. C., tome V, col. 755 sq. ; du même auteur, *Nestorius et la controverse nestorienne,* Paris, Beauchesne, 1912, note A, p. 294; dans *Échos d'Orient,* 1911, t. XIV, p. 136-146 ; *La primauté romaine au concile d'Éphèse.* — P. BATIFFOL, *Le siège apostolique,* 1924, ch. VI, p. 337-416. — Paul GALTIER, *Le concile d'Éphèse. Les « Actes » du Concile. Rome et le Concile* dans *Recherches de Science religieuse,* avril 1931, t. XXI, spécialement p. 186 sq. — A. d'ALÈS, *Le dogme d'Éphèse,* Beauchesne, 1931. — V. GRUMEL, *Le concile d'Éphèse, le pape et le concile,* dans *Échos d'Orient,* juillet-septembre 1931, p. 293 sq. — AMANN, D. T. C., art. *Nestorius.* — R. DEVREESSE, *Les actes du concile d'Éphèse,* dans la *Revue des Sciences phil. et théol.,* t. XVIII, 223-242 et 408-431. Parmi les auteurs non catholiques, je mentionnerai en particulier : Chrysostome PAPPADOPOULOS, Ὁ ἅγιος Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, Alexandrie, 1933. — Herbert SCOTT, *The eastern Churches and the papacy,* ch. IX. — Erich CASPAR, *Geschichte des Papsttums,* t. I (1930), p. 389-422. — BRIGHT, *The age of the fathers,* vol. II. — GORE, Lecture II, *Catholicism and Roman catholicism.* — Edward DENNY, *Papalism,* ch. XI : *The witness of the council of Ephesus as to Papalism,* p. 166-181. BERNARDAKIS, *Les appels au Pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius,* dans *Échos d'Orient.* t. VI, p. 30, 118. 249.

purement et simplement ce que d'autres ont déjà exprimé ; mais utilisant les études précédentes, il nous a paru qu'il était possible et utile de pousser encore une pointe en avant.

Deux enquêtes menées parallèlement se prêteront un mutuel concours ; la première, sur le primat de Pierre et de ses successeurs, portera sur les textes qui sont indépendants de la controverse nestorienne ; la deuxième groupera les textes qui, au cours de la controverse nestorienne, concernent les relations de Cyrille avec Célestin et Sixte, textes susceptibles de nous indiquer la vraie pensée de notre auteur sur l'autorité de l'évêque de Rome et sur le fondement de cette autorité. L'originalité de cette étude consistera surtout dans la confrontation des deux enquêtes dont le rapprochement suggestif apportera sans doute un élément nouveau.

Primat de Pierre et de ses successeurs
Textes étrangers à la controverse nestorienne

Que le lecteur se donne la peine d'examiner avec attention les épithètes données par Cyrille à Simon-Pierre ; peu à peu, le personnage de l'Apôtre, peint par l'évêque d'Alexandrie, se campera devant lui. Mais, que le lecteur ne s'arrête pas là ; qu'il analyse les différentes descriptions, spécialement celles qui se trouvent dans les commentaires des textes scripturaires (MATTHIEU, XVI, JEAN, XXI, 15-17, et LUC, XXII, 32). Pierre lui apparaîtra comme le porte-parole des Apôtres, comme l'organe par lequel les apôtres confessent leur foi. Il ne sera guère nécessaire ensuite de s'étendre longuement sur le fait de la succession de Pierre. Avant la controverse nestorienne, les Églises d'Orient dans l'ensemble admettaient que le pontife romain était le légitime successeur de Pierre. Par Athanase et par Cyrille, Rome est nommée *Apostolica Sedes;* à Antioche, Chrysostome parlant de l'évêque l'appelle *episcopus Petrinae sedis;* il le nomme « un autre Pierre » et il affirme sans hésiter qu'Antioche a donné à Rome l'apôtre Pierre[1].

(1) Cf. Pierre BATIFFOL, *Cathedra Petri.* Études d'histoire ancienne de l'Église, Paris, 1938, III[e] partie. *Le Siège de Rome et l'Orient.* — Dans *Miscellanea Geronimiana,* Roma, 1920, relire l'étude du Card. MARINI, *Beatus Hieronymus doctrinae de Romanorum Pontificum primatu penes Orientalem Ecclesiam testis et assertor.* — Stanislas TYSZKIEWICZ, S. J., *Der hl. Petrus in den Schriften Cyrills von Alexandrien,* dans *Zeitschrift für Katholische Theologie,* t. 43, 1919, p. 543-550. — C. SILVA-TAROUCA, S. J., *Institutiones Historiae ecclesiasticae,* pars II, Ecclesia in imperio romano-byzantino (saec. IV-XI), Romae, 1933, Caelestinus I et damnatio Nestorii, p. 124 sq.

Noms et épithètes donnés à l'apôtre Pierre

Si on compare les qualificatifs donnés à Pierre à ceux donnés aux personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament, on constate qu'à Pierre seul est attribuée une dénomination indiquant l'autorité suprême. Qu'on ne cherche point ici un relevé exhaustif, mais simplement quelques prélections significatives, le résultat de quelques coups de sonde jetés çà et là.

David, le Roi-Prophète, par exemple, nous est présenté comme μακάριος, θεσπέσιος, σοφός, μεγαλόφρων ; Moïse est un personnage plus grand encore : ἱερώτατος, μακάριος, πάνσοφος, σοφώτατος, θεσπέσιος, πανάριστος, μέγας, ἱερωφάντης, τῶν προφητῶν πανάριστος. Élie, tout comme Moïse est appelé : ὁ τῶν προφητῶν πανάριστος. Voici maintenant d'autres figures bibliques passant comme un film devant nos yeux : Abel, ἱερός τε καὶ πάνσοφος ; Jacob, μακάριος ; Salomon, σοφώτατος, πάνυ ἐν βασιλεῦσι ; Aaron, θεσπέσιος. Dans le défilé des grands et petits prophètes, on remarquera que les épithètes sont souvent un peu ternes : Isaïe, μακάριος, θεσπέσιος ; Jérémie, μακάριος ; Ezéchiel, θεσπέσιος ; Daniel, πάνσοφος, σοφώτατος ; Habacuc, θεσπέσιος ; Baruch, μέγας ; Esdras, σοφός. L'archange Gabriel n'est point doté d'un superlatif : μακάριος ; il est à ce point de vue moins privilégié que le diacre Étienne, σοφώτατος, ou que l'apôtre Thomas, νουνεχέστατος, ou que Jean-Baptiste, μακάριος, ἅγιος, σοφώτατος ; il est vrai que l'apôtre et évangéliste Matthieu n'est point lui aussi spécialement favorisé : σοφός.

Ne surestimons pas d'ailleurs l'importance de ces adjectifs ; notre auteur n'a point pesé tous ses mots avec une balance de précision ; leur valeur dépend en grande partie du contexte. Il reste toutefois que ces épithètes nous donnent quelque idée du vocabulaire cyrillien et de sa richesse relative ; le petit tableau ci-dessus esquissé, où certains personnages restent au troisième plan parce qu'ils sont simplement μακάριοι ou σοφόι, et où d'autres sont mis un peu plus en relief et comme tirés du Commun des Prophètes, ce petit tableau nous aidera à apprécier le rôle joué par l'apôtre Pierre : tout comme à Césarée de Philippe, il va bientôt nous apparaître auprès du Christ au premier plan. Mais n'anticipons point. Les caractéristiques de Paul et de Jean doivent être soigneusement examinées. L'évêque d'Alexandrie s'étant surtout servi du quatrième évangile et des épîtres de Paul pour constituer sa « théologie dogmatique », nous trouvons, à leur propos, des qualificatifs plus forts que ceux précédemment enregistrés. *Saint Jean* n'est pas seulement : μακάριος, σοφός, σοφώτατος, θεσπέσιος, mais il est θεολόγος, ἀξιάγαστος, τῶν θείων μυστηρίων ἱερουργός, θεηγόρος.

Paul nous apparaît comme un homme doué de qualités et d'attributs extraordinaires, comme un maître rempli des dons de la grâce, comme un prêtre de la nouvelle alliance. Sans vouloir déverser dans cet article

le contenu entier d'un fichier sur le vocabulaire cyrillien, signalons cependant quelques-uns des traits de la physionomie de Paul. Outre les épithètes communes : μακάριος, σοφός, πάνσοφος, σοφώτατος, πανάριστος, μέγας, θεσπέσιος, ἱερώτατος, dans les *Scholies sur l'Incarnation*, Cyrille appelle l'auteur et le rédacteur des épîtres, ὁ ἐπιστολοφόρος καὶ ἐπιστολογράφος ; δοκιμώτατος. Dans l'ouvrage *Sur la vraie foi, à Théodose*, οὐρανόφρονος ; dans le *Commentaire sur saint Jean*, θεοφόρος, ὁ θεῖος 'Απόστολος. Et ailleurs : ἀπόλεκτος, ὁ τέττιξ ὁ ἐκκλησιαστικός (la cigale ecclésiastique), τὸ εὐαγγελικὸν καὶ ἐπουράνιον θυμίαμα (l'encens céleste et évangélique) ; ἡ μυρότοκος πηγή (la source odoriférante) ; τῶν θείων μυστηρίων ἱερουργός ; ὁτῶν μυστηρίων ταμίας καὶ ὁ κῆρυξ, καὶ 'Απόστολος, καὶ τῶν εὐαγγελικῶν θεσπισμάτων ἱερουργός ; ἄριστος ἐν μυσταγωγοῖς ; ὁ θεῖος 'Απόστολος, ὁ τῶν οὐρανίων ὑποφήτης δογμάτων ; πάνσεπτος νομομαθὴς καὶ ἱερώτατος.

Les qualificatifs se pressent sous la plume de Cyrille ; cependant nulle part nous ne voyons saint Jean ou saint Paul considérés comme chefs des Apôtres[1]. Si l'on étudie minutieusement les écrits de Cyrille on constate que le pouvoir de chef suprême n'appartient qu'à Simon-Pierre. Il est non seulement θαυμάσιος, διαπρέπων, mais προὔχων ἐν μαθηταῖς καὶ τῶν ἄλλων ὑπερκείμενος ; il est le supérieur et le prince des apôtres. Il est le chef, προύχων, κορυφαῖος, ἡγούμενος que les autres, οἱ λοιποί, suivent.

Les remarques que nous venons de faire sur le vocabulaire n'ont dans notre pensée qu'un intérêt secondaire ; l'étude des portraits ou, si l'on veut, du portrait synthétique que Cyrille a tracé de l'apôtre Pierre a une

(1) *David: Hom.*, XI, *P. G. 77*, 1037 ; *Moïse: Sur Luc, P. G. 72*, 653 C ; *Sur Malachie, P. G. 72*, 308 D ; *Glaph. sur le Deutéronome, P. G. 69*, 672 ; *Hom.*, IX, *P. G. 77*, 1012 D ; *Elie: sur Luc, P. G. 72*, 653 C ; *Hom.*, IX, *P. G. 77*, 1012 D ; *Salomon: Hom.*, X, *P. G. 77*, 1017 B ; *Isaïe: Hom.*, II, *P. G. 77*, 988 D ; *Jacob: Hom.*, II, *P. G. 77*, 988 D ; *Abel: Glaph. sur la Genèse, P. G. 69*, 368 ; *Daniel: sur Isaïe, P. G. 70*, 452 C, et *sur Zacharie, P. G. 72*, 257 B ; *Habacuc: sur Isaïe, P. G. 70*, 1292 B ; et *sur Zacharie, P. G. 72*, 184 B ; *Ezéchiel: sur Zacharie, P. G. 72*, 20 C ; *Zacharie: sur Zacharie, P. G. 72*, 12 A ; *saint Thomas: sur saint Jean, P. G. 73*, 377 B ; *Baruch: Dial. sur la Trinité*, III, *P. G. 75*, 792 ; *Esdras: Dial. sur la Trinité*, VI, *P. G. 75*, 1068 B ; *Jean-Baptiste : sur Malachie, P. G. 72*, 329 C et *Sur saint Jean, P. G. 73*, 285 A ; *Archange Gabriel:* "Οτι εἷς ὁ Χριστός, *P. G. 75*, 1304 B ; *Matthieu : Dial. sur la Trinité*, V, *P. G. 75*, 985 A ; *Jean: Contre Julien*, X, *P. G. 76*, 1005 ; *Dial. sur la Trinité*, III, *P. G. 75*, 840 B ; *Dial. sur la Trinité*, V, *P. G. 75*, 940 D ; *Paul: sur l'Incarnation du Monogène, P. G. 75*, 1224 D ; *ibidem*, 1287 D ; *Sur la vraie foi, à Théodose, P. G. 76*, 1192 ; *Sur saint Jean, P. G. 74*, 2288 ; *Sur Isaïe, P. G. 79*, 865 C ; *Hom.*, XI, *P. G. 77*, 1037 A ; *Explication des 12 anath., P. G. 76*, 297 C ; *Contre Nestorius, P. G. 76*, 17 B ; *Dialogue sur la Trinité*, IV, *P. G. 75*, 885 B ; *Sur saint Jean, P. G. 74*, 285 C ; *Sur saint Luc, P. G. 72*, 484 B ; *Sur le Ps. 12, P. G. 68*, 832 B ; *Glaphyres sur le Lévitique, P. G. 69*, 581 A ; *P. G. 74*, 765.

importance plus grande à nos yeux[1]. Hâtons-nous de présenter sur ce point le résultat de notre enquête.

Portrait de saint Pierre Cyrille souligne que Pierre est un pêcheur sans instruction ; sa volonté est faible ; à comprendre le Christ, son intelligence est lente[2]. Cependant l'humilité ne lui manque pas ; il a conscience de sa faiblesse et de ses fautes[3]. Dans la dernière Cène, en particulier, Pierre montre le peu d'estime qu'il a de lui-même ; il fait preuve d'une obéissance absolue[4] ; il est sincère[5] et reçoit avec soumission les avis et les remontrances du Sauveur. Jésus, avec une sollicitude spéciale, l'aide à corriger ses fautes ; il lui apprend la douceur héroïque et l'abnégation totale de soi[6]. Cyrille insiste sur les exhortations de Notre-Seigneur à saint Pierre[7]. Si malgré son ignorance, sa faiblesse et même ses fautes, Pierre est instruit et formé par le Christ avec un tel soin, ne faut-il pas en conclure qu'il est destiné à une mission extraordinaire et qu'il est le disciple, « μαθητής », par excellence ?

Pour désigner le groupe des Apôtres, Cyrille emploie généralement le terme « μαθηταί »[8]. Μαθητής sert quelquefois à désigner un apôtre, par exemple, Jacques, Thomas, Jean et Paul[9]. Quand il s'agit de Pierre, cette épithète se rencontre fréquemment. Il existe même de nombreux passages où le substantif μαθητής remplace purement et simplement le nom de Pierre[10]. Essayons d'étudier davantage la formation de celui qui est le μαθητής par excellence. Sous l'influence de Jésus, Simon le pusillanime, Simon le présomptueux se transforme peu à peu en un Pierre énergique, brûlant d'amour pour le Christ, en un chef intrépide. Force, zèle, ardeur, autorité, toutes ces qualités sont soigneusement notées par Cyrille.

(1) *Saint Pierre: P. G. 69,* 285 A ; *Sur Isaïe, P. G. 70,* 1045 B ; *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 917 A ; *Sur saint Luc, P. G. 72,* 748 C ; *ibidem,* 928 C, D ; *Dialogue sur la Trinité,* IV, *P. G. 75,* 880 A.

(2) *Sur Luc, P. G. 72,* 653 C, D. ; 928 B, D. ; *Hom.* IX, *P. G. 77,* 1013 C, D. ; *Contre Julien,* X, *P. G. 76,* 1008 C.

(3) *Sur Luc,* V, *P. G. 72,* 556, A.

(4) *Hom.,* X, *P. G. 77,* 1025, A, B.

(5) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 609 B.

(6) *Sur saint Jean, P. G. 75,* 589-592.

(7) *Sur Osée, P. G. 71,* 29 A.

(8) *P. G. 69,* 1046 C ; *70,* 1098 D ; 1110 C ; *P. G. 72,* 55 B ; 163 C ; 179 A, B ; 211 B ; *P. G. 73,* 142 C ; 218 B ; 315 D ; 515 C ; 627 C.

(9) En ce qui concerne *saint Jacques: Dialogue sur la Trinité,* IV, *P. G. 75,* 872 A; *saint Thomas: P. G. 73,* 377 B ; *saint Jean: Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 513 D ; *saint Paul: Sur Isaïe, P. G. 70,* 1204 B.

(10) En ce qui concerne l'*apôtre Pierre : sur Isaïe, P. G. 70,* 1045 B ; *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 917 A ; *Sur saint Luc, P. G. 72,* 748 C ; *ibidem,* 928, C, D; *Dialogue sur la Trinité,* IV, *P. G. 75,* 880 A.

Pierre parle aux Juifs avec intrépidité ἀναφανδόν[1]. Il réprouve vivement, σφόδρα, le peuple juif, proclamant ouvertement, διαῤῥήδην, ἀνακεκραγώς, qu'ils ont tué le Rédempteur[2]. Il les blâme véhémentement : Εὑρίσκομεν... τὸν θεσπέσιον Πέτρον ἐπιπλήττοντα μὲν αὐτοῖς ὡς ἀπεκτονόσι τὸν τῆς ζωῆς ἀρχηγόν[3]. Il interroge Jésus sans aucun respect humain[4] ; à l'égard d'Ananie, son attitude est extraordinairement énergique[5]. Il nous commande d'être prêts à répondre à quiconque nous demanderait raison de ce qui fait l'objet de notre espérance : ὁ σοφώτατος Πέτρος ἑπομοτάτους ἡμᾶς γενέσθαι προστέταχε πρός ἀπολογίαν παντὶ τῷ ἐρωτῶντι ἡμᾶς λόγον περὶ τῆς οὔσης ἐν ἡμῖν ἐλπίδος[6]. Le zèle de Pierre croît toujours ; il surpasse le zèle des autres apôtres[7]. Cyrille essaye même d'excuser le triple reniement de Pierre dans la cour du palais de Caïphe ; Pierre n'aurait renié le Christ Jésus que par amour et dans le seul but de rester plus longtemps avec son Maître : Ἐξ ἀγάπης οὖν ἄρα τὸ πταῖσμα, καὶ ῥίζαν πως ἔχει τὴν φιλόθειαν ἡ ἄρνησις[8]. L'amour de Pierre envers Jésus est irrésistible : ἐξ ἀκάθεκτος[9]. Cette ardeur se manifeste sans cesse : il est θερμὸς γὰρ εἰς προθυμίαν ἀεί, καὶ κεκινημένος πρὸς εὐτολμίαν καὶ ἀγάπην τὴν ἐπὶ Χριστῷ[10]. Ceux qui le martyriseront à Rome ne trouveront en lui comme chef d'accusation que sa piété pour le Christ.

Pierre, porte-parole des apôtres

Cyrille ne se contente pas dans ses descriptions de faire voir la supériorité de Pierre sur les apôtres ; il dit nettement que Pierre était le porte-paroles des apôtres, l'organe dont les autres se servaient pour confesser leur foi.

Dans les deuxième et troisième chapitres des *Actes* on trouve sur les lèvres de Pierre des invitations et des exhortations à faire pénitence et à recevoir le baptême ; Cyrille reconnaît dans cette voix celle du collège apostolique tout entier : Διεκήρυττον οἱ θεσπέσιοι μαθηταί... Ἔφη γὰρ ὁ Πέτρος... ταῦτα λέγοντος τοῦ θεσπεσίου Πέτρου, πεπιστεύκασι πολλοί... Διατετελέκασι τοίνυν οἱ θεσπέσιοι μαθηταὶ νουθετοῦντος τοὺς ἐξ Ἰσραὴλ σαγηνεύοντες εἰς πίστιν[11].

(1) *Sur la vraie foi, à Théodose, P. G. 76,* 1184 C.
(2) *Sur Joël, P. G. 71,* 384 C.
(3) *Sur Isaïe, P. G. 70,* 41 A.
(4) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 169 A.
(5) *Dialogue sur la Trinité,* VII, *P. G. 75,* 1084 B.
(6) *Sur Zacharie, P. G. 72,* 128 A.
(7) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 596 B ; 116 B.
(8) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 597 B.
(9) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 1730.
(10) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 745 B.
(11) *Sur Isaïe, P. G. 70,* 1436 B, C.

Lorsque Pierre dit au Christ : « Tu as les paroles de vie éternelle », il exprime la pensée des autres apôtres. Cette remarque de Cyrille que nous lisons dans le *Commentaire sur Habacuc* n'est pas un ἅπαξ λεγόμενον. On la retrouve dans le *Trésor*, dans le *Commentaire sur saint Luc*, surtout dans le *Commentaire sur saint Jean*[1].

Ouvrons le *Trésor*. Nous y apprendrons que les leçons morales que Pierre donne dans sa première épître (ch. IV, v. 7-19) ne constituent point un enseignement qui lui serait exclusivement personnel : il s'agit ici de la prédication des saints apôtres, κηρύγμα τῶν ἁγίων ἀποστόλων[2]. Dans son *Commentaire sur saint Luc*, à propos des versets 18 et 20 du chapitre neuvième, Cyrille nous enseigne clairement que Pierre est « la bouche du collège tout entier des Apôtres », παντὸς τοῦ χοροῦ γίνεται στόμα[3]. Mais c'est principalement dans son *Commentaire sur saint Jean* que notre docteur revient avec insistance sur ce point. A la dernière Cène, les Apôtres troublés par la parole de Jésus « un de vous me trahira » désirent connaître le traître ; comme ils n'osent pas d'eux-mêmes interroger le Sauveur, Pierre leur sert d'intermédiaire : δι' ἑνὸς τοῦ προύχοντος[4]. Même affirmation de Cyrille, quand il commente le dialogue de saint Pierre et de Notre-Seigneur. Par la bouche d'un seul s'exprime la foi de tous les Apôtres : « Οἱ πάντες... δι' ἑνὸς τοῦ προὔχοντος »[5]. Dans la treizième Homélie pascale, Cyrille reprenant le même thème à propos du même texte de saint Matthieu ajoute un détail qui n'est pas négligeable. Nous apprenons la raison pour laquelle Pierre parle au nom des autres apôtres : καὶ ἀξιάγαστος μὲν ἐν τούτῳ μαθητῶν ἡ τάξις. Parmi les apôtres, il y avait un ordre admirable[6]. Dans cette hiérarchie, Pierre tenait le premier rang ; aussi les apôtres le laissaient-ils parler le premier et interroger le Sauveur, en leur nom[7]. Et nous avons déjà dit que lorsque Simon-Pierre répond au Christ : « A qui irions-nous, Seigneur, vous avez les paroles de la vie éternelle », tous les apôtres parlent par la bouche de celui qui tient la première place parmi eux. Il convenait de laisser ce rôle à celui qui était le premier[8].

On pourrait multiplier les citations et les références ; il semble que les citations que nous avons faites ou les références que nous avons

(1) *Sur Habacuc, P. G. 71,* 917 C.
(2) *Trésor, P. G. 75,* 613 C.
(3) *Sur Luc, P. G. 72,* 648 B.
(4) *Sur saint Jean,* ch. XIII, 23-26, *P. G. 74,* 137 C.
(5) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 197 A.
(6) *P. G. 77,* 873 D.
(7) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 168 D : ὡς προὔχοντι..
(8) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 613 B, C. Δι'ένος οἱ πάντες λαλοῦσι τοῦ πρὄυχοντος ; ... τὸ μεῖζον ἐν τάξει.

indiquées doivent dissiper les doutes qui pourraient encore rester dans l'esprit de nos lecteurs : pour Cyrille, Pierre est le premier parmi les apôtres ; il est l'organe par lequel les onze confessent leur foi.

Notre argumentation sera plus victorieuse encore, quand nous aurons examiné l'exégèse cyrillienne du *Tu es Petrus* et des passages classiques du chapitre XXI de saint Jean et du chapitre XXII de saint Luc sur le primat de Pierre.

Exégèse cyrillienne du « Tu es Petrus » La conversation de Jésus et de Pierre sur les bords du lac de Tibériade (MATTHIEU, XVI, 13-20) a pour Cyrille une souveraine importance ; on se rappelle qu'il y trouve un des meilleurs arguments scripturaires pour prouver la divinité du Sauveur. Une trentaine de fois, l'évêque d'Alexandrie traite *ex professo* de la scène de Césarée ; si l'on voulait dénombrer les simples allusions, on serait étonné du chiffre. Fréquemment, ce passage est cité pour démontrer l'indéfectibilité de l'Église. Mais ce n'est qu'au sujet du primat de Pierre, que nous voulons examiner ici les conclusions tirées par Cyrille du récit de saint Matthieu. Le passage le plus significatif se trouve — rien d'étonnant en cela — dans le *Commentaire sur saint Matthieu*.

Quatre points doivent être signalés :

1° Dans les paroles adressées à Pierre par le Christ, il y a d'abord une attention spéciale à son égard, une marque d'honneur (τιμή). L'apôtre est choisi comme pierre fondamentale de l'Église : ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν Ἐκκλησίαν[1] ;

2° L'Église fondée sur Pierre est solidement fondée ; car elle est fondée par celui qui est le Seigneur des Vertus : ἣν δὴ καὶ θεμελιοῦν ἐπαγγέλεται, τὸ ἀκατάσειστον αὐτῇ προσνέμων ὡς αὐτὸς ὑπάρχων τῶν δυνάμεων Κύριος[2] ;

3° Pierre est désigné par le divin Maître pour être le pasteur de l'Église : καὶ ταύτης ποιμένα τὸν Πέτρον ἐφίστησιν. Il apparaît clairement d'après le contexte que le pouvoir conféré est un pouvoir personnel sur toute l'Église ;

4° Les paroles δώσω σοι τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν indiquent qu'il ne s'agit que d'une promesse. Un rapprochement est même esquissé par Cyrille entre ce privilège et le pouvoir de remettre et de retenir les péchés. Ce dernier pouvoir ne sera donné, et cette fois à tous les apôtres réunis, qu'après la Résurrection. Mais il n'est point dit que dans cette collation, Pierre ait reçu un pouvoir spécial.

(1) *Sur Matthieu, P. G. 72*, 424 A, B.
(2) *Sur Matthieu, P. G. 72*, 424 A, B.

Après ce principal commentaire de XVI, 19, passons maintenant en revue quelques commentaires secondaires : ils confirmeront ou préciseront ce que nous savons déjà de la pensée de Cyrille. Un passage du cinquième livre du *Commentaire sur Isaïe* semble assimiler le texte *Tibi dabo claves regni caelorum* aux pouvoirs donnés aux autres apôtres ; mais le verset 19 est seul cité ; du verset 18, il n'est point fait mention. Si donc Cyrille n'avait pas vu dans le verset 18 une autorité spéciale donnée à Pierre, autorité différente du pouvoir de remettre les péchés, comment aurait-il pu se permettre de séparer aussi nettement le verset 18 du verset 19[1] ? Si quelqu'un trouvait ce passage un peu vague, il devrait le rapprocher d'autres affirmations plus tranchées ; elles projetteraient sur lui leur lumière. Dans l'Homélie pascale VIII, Cyrille cite le *Tibi dabo claves regni caelorum;* cette promesse faite à l'apôtre y apparaît comme une récompense pour sa confession de la divinité du Christ[2]. Dans un passage de son quatrième dialogue *sur la Trinité*, notre docteur, d'une manière plus ferme encore, attribue au verset 18 la signification d'une récompense[3]. Lorsque Pierre ἔκκριτος τῶν ἁγίων ἀποστόλων, eût confessé que le Christ était le fils de Dieu, il reçut aussitôt la récompense de cette profession de foi : τὴν ἀντέκτισιν οὐκ εἰς μακρὰν ἐκομίζετο.

Κεφᾶς, nous dit Cyrille en ce passage, signifie la foi robuste et inébranlable de Pierre, τὴν ἀκατάσειστον καὶ ἑδραιοτάτην τοῦ μαθητοῦ πίστιν. Sur cette foi de Pierre, l'Église est fondée ; elle restera à jamais inexpugnable, ἀνάλωτος... εἰσαεὶ διαμένουσα, malgré les attaques de l'enfer. C'est à cause de cette profession de foi que Pierre recevra des dons extraordinaires : ὑπερφερεστάτων ἀξιοῦται γερῶν. La vraie pensée de Cyrille est que l'Église n'est pas seulement fondée sur la foi de Pierre mais sur Pierre lui-même, en tant qu'il a la foi. S'il insiste sur la foi de Pierre plutôt que sur Pierre faisant un acte de foi, la raison en est que les *Dialogues sur la Trinité* ont surtout en vue la réfutation de l'arianisme, qui niait la divinité du Christ. Cette intention de l'auteur ne fait aucun doute, si l'on tient compte du contexte immédiat[4].

Quelques lignes du *Commentaire sur Zacharie* insinuent également qu'il s'agit de Pierre, en tant que croyant. Cyrille affirme que les persécuteurs de l'Église ne pourront rien contre elle, parce qu'il a été dit : « Tu es Pierre... ». Il n'est point ici question de la foi de Pierre, mais de sa personne. Si l'Église n'avait été fondée que sur la seule foi de Pierre, le

(1) *Sur Isaïe, P. G. 70*, 1380 C.
(2) *P. G. 77*, 576 A.
(3) *P. G. 75*, 865.
(4) *Dialogue sur la Trinité*, IV, *P. G. 75*, 865.

texte qu'il cite à l'appui de son assertion manquerait, semble-t-il, de force probante[1].

Il ne serait pas vrai de dire, toutefois, que Πέτρα se réfère toujours exclusivement à Simon-Pierre et à sa foi. Ce vocable désigne souvent le Christ, tantôt sa personne, tantôt sa puissance, δύναμις[2]. Le Christ est ἀρχιποιμήν de l'Église ; Pierre en est le ποιμήν[3] ; il est le fondement de l'Église, mais il dépend entièrement du Christ[4]. Ajoutons que les Apôtres qui enseignent dans l'Église sont, eux aussi, des pierres : θεμέλια, λίθοι[5]. Les simples fidèles qui sont membres de l'Église sont aussi les pierres vivantes de cet édifice : λίθοι πολυτελεῖς καὶ τίμιοι[6]. Mais Pierre est, après le Christ, la pierre principale, celle sur laquelle l'Église est édifiée[7].

Commentaires cyrilliens sur Jean, ch. XXI et Luc, ch. XXII

Cyrille rappelle dans le troisième chapitre de ses *Scholies sur l'Incarnation du Verbe*[8] que nous sommes tous membres de l'Église ; comme preuve, il allègue des textes que nous avons eu l'occasion de signaler à propos de la parabole du pasteur et du troupeau : *Nos autem populus pascuae ejus et oves manus ejus* (*Ps.*, 94, 5) ; *Oves meae vocem meam audiunt et sequuntur me* (JEAN, X, 27) ; *Alias oves habeo quae non sunt ex hoc ovili et illas oportet me congregare, et fiet unus grex et unus pastor* (JEAN, X, 16). Puis Cyrille passe immédiatement à la scène qui nous est rapportée par saint Jean au chapitre XXI, verset 15. Jésus demande à Pierre : « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci ? Pais mes agneaux ; pais mes brebis ». D'après le contexte prochain où il est question d'un pasteur et d'un troupeau qu'est l'Église et en tenant compte du contexte éloigné, c'est-à-dire des commentaires cyrilliens sur MATTHIEU, ch. XVI, on a tout lieu de croire que, pour Cyrille, les paroles du Christ signifient une autorité sur l'Église universelle. D'ailleurs pourquoi s'arrêter sur ce passage moins clair, puisque nous possédons une autre explication

(1) *Sur Zacharie*, XCIII, *P. G. 72*, 221 B.

(2) *Sur Isaïe*, *P. G. 70*, 729 C ; *Sur I Cor.*, *P. G. 74*, 868 B ; *Glaph. sur l'Exode*, *P. G. 69*, 496 A.

(3) *Sur Zacharie*, *P. G. 72*, 237 B.

(4) *Petra* signifie tantôt la personne de Pierre, ou sa foi ; tantôt la personne du Christ ou sa puissance : δύναμις. *Sur Isaïe*, *P. G. 70*, 701 B.

(5) Θεμέλια, *Sur Isaïe*, *P. G. 70*, 344 B ; λίθοι, *Sur Zacharie*. *P. G. 72*, 157 B ; *Sur saint Jean*, *P. G. 73*, 517 C.

(6) *Sur Isaïe*, *P. G. 70*, 968 D.

(7) Le Christ ἀπὸ τῆς πέτρας μετωνόμαζε Πέτρον · ἐπ' αὐτῷ γὰρ ἔμελλε τὴν αὐτοῦ θεμελιοῦν Ἐκκλησίαν. *Sur saint Jean*, *P. G. 73*, 220 B.

(8) *P. G. 75*, 1373.

des versets 15 à 17 du chapitre XVI que nous pouvons résumer dans les quatre propositions suivantes[1] :

a) Pierre est τῶν ἄλλων ὁ κορυφαῖος, καὶ τῶν ἄλλων προτεταγμένος.

b) A chaque réponse de Pierre, un commandement nouveau lui est donné d'avoir soin des brebis douées de raison : Ἐφ' ἑκάστῃ δὲ τῶν ὁμολογιῶν διαφόρως ἀκούει τῆς τῶν λογικῶν προβάτων ἔχεσθαι φροντίδος.

c) Pierre avait déjà été choisi pour l'apostolat : φαμὲν ὅτι κεχειροτόνετο μὴν ἤδη πρὸς τὴν θείαν ἀποστολὴν ὁμοῦ τοῖς ἑτέροις μαθηταῖς ὁ θεσπέσιος Πέτρος.

d) Les mots « pais mes agneaux » sont comme un renouvellement de la mission apostolique déjà confiée à saint Pierre. Διὰ δὲ τοῦ φάναι τὸν Κύριον, « βόσκε τὰ ἀρνία μου », ἀνανέωσις ὥσπερ τις τῆς ἤδη δοθείσης ἀποστολῆς αὐτῷ γενέσθαι νοεῖται. Cyrille est discret dans son affirmation : νοεῖται ; et l'on ne voit pas clairement si par le mot ἀποστολὴ, il s'agit de la mission commune assignée à tous les apôtres ou de l'office spécial de chef et de coryphée.

En d'autres pages de ses œuvres, Cyrille se sert du chapitre vingt et unième de saint Jean pour montrer que ceux qui aiment peuvent « paître le peuple chrétien » et briser pour lui le pain de vérité[2]. Dans le *Trésor*, Pierre apparaît comme ayant le premier rang dans la hiérarchie[3]. Il entend le Sauveur lui dire : « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu? Pais mes agneaux, pais mes brebis ». Devenu chef de l'Église, il donne à son tour un commandement semblable, τὴν ὁμοίαν δίδωσιν ἐντολήν, lorsque dans sa première épître (ch. V, 2), il dit aux presbytres : « Paissez le troupeau qui vous est confié »[4].

En commentant le chapitre XXII de saint Luc[5], Cyrille insiste sur la relation existant entre *Autorité* et *Humilité*, relation que saint Pierre à la suite du passage cité plus haut, avait lui-même développée. «Paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié... non en dominateurs des Églises, mais en devenant les modèles du troupeau ». Cyrille rappelle comment les Apôtres furent tentés d'orgueil et de vaine gloire et comment il s'éleva une dispute parmi eux pour savoir qui serait le plus grand (Luc, XXII, 24). Une plus grande humilité, remarque l'évêque d'Alexandrie, doit se trouver dans les chefs que dans les inférieurs ; les chefs ambitieux ressemblent aux chefs du paganisme; chez les chrétiens, il n'en doit pas être ainsi ; que la grandeur soit dans l'humilité : Ἔστω τὸ ὕψος ἐν ταπεινότητι.

(1) *P. G. 74*, 748-752.
(2) *Sur Luc, P. G. 72*, 752 A.
(3) *P. G. 75*, 511 A.
(4) *Trésor, P. G. 75*, 511 A.
(5) *Sur Luc*, XXII, 31-32, *P. G. 72*, 913-916.

Expliquant le verset 27 : « Pour moi, je suis au milieu de vous comme celui qui sert », Cyrille montre comment le Christ, notre chef et notre Seigneur, nous donne l'exemple de l'humilité ; puis il en arrive à parler de l'humilité de l'apôtre Pierre, dans son commentaire du verset 31. « Il ne faut pas nous glorifier au sujet de nous-mêmes, mais il faut nous glorifier des dons qui nous sont faits ». Οὔκουν ἐφ' ἑαυτοῖς μᾶλλον, ἀλλ' ἐπὶ τοῖς παρ' αὐτοῦ χαρίσμασι σεμνύνεσθαι δεῖ. Puis, continue Cyrille, le Christ ayant laissé les autres apôtres alla vers le coryphée et lui dit : « Satan a voulu te cribler comme le froment ». Κἂν εἴ τις οὕτως διατεθῇ, ποῖον εὑρήσει τόπον ἐν αὐτῷ τὸ ὑπερκεῖσθαί τινων ἐθέλειν ; Ταύτῃ τοι τοὺς μὲν ἑτέρους ἀφίησι μαθητάς, ἐπ'αὐτὸν δὲ τὸν κορυφαῖον ἔρχεται καί φησιν· ὅτι πολλάκις ἠθέλησεν ὁ Σατανᾶς σινιάσαι καὶ ὑμᾶς ὡς τὸν σῖτον. Le Christ avertit Pierre que l'intention du diable est de tenter les apôtres ; il s'adresse à lui, parce qu'en tant que « chef des apôtres », il a plus besoin que les autres de cet avis.

En commentant le verset 32 : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point, et toi, quand tu seras revenu de ton trouble (ou converti), affermis tes frères », Cyrille fait encore voir sa pensée sur le primat de Pierre : γενοῦ στήριγμα καὶ διδάσκαλος τῶν διὰ πίστεως προσιόντων ἐμοί. Pierre doit être le soutien de la foi et le maître de tous les chrétiens. Cyrille voit dans ce fait une confirmation du coryphée dans sa dignité apostolique ; il veut que nous admirions dans ce décret divin la sagesse et la bonté de la Providence. Le reniement de Pierre ne lui fera pas perdre la grâce de l'apostolat ; le Christ remplit l'âme de son apôtre de l'espoir d'obtenir les biens promis : « O bénignité ineffable ! Le péché n'était pas encore, et déjà le Christ préparait le pardon et l'établissait de nouveau dans la dignité apostolique ».

Les exégèses du chapitre XXI de saint Jean et du chapitre XXII de saint Luc ne sont pas les seuls passages qui nous font entrevoir la pensée de Cyrille sur le primat de Pierre. Lorsqu'il fait l'énumération de tous les apôtres ou au moins de quelques-uns, Pierre, comme dans la Sainte Écriture, est nommé le premier ; Cyrille souligne cet ordre[1]. Mentionnons aussi que la signification des noms des apôtres n'est pas pour lui sans intérêt. La parole de Jésus à Pierre, rapportée par saint Jean (ch. I, 42) : « Tu es Simon, fils de Jonas, tu t'appelleras Céphas, ce qui signifie, Pierre », ne passe pas inaperçue. Dans le *Commentaire sur Luc*, Cyrille fait une étude comparée des noms ; ce n'est qu'à Pierre qu'est attribuée une signification qui suppose une certaine puissance et une certaine autorité : Εἰ δὲ βούλει καὶ τὴν ἑρμηνείαν τῶν ἀποστολικῶν μαθεῖν

(1) *Dial. sur la Trinité*, I, *P. G. 75*, 697 B ; *Sur Luc, P. G. 72*, 588 D.

ὀνομάτων, ἴσθι ὅτι Πέτρος μὲν ἑρμενεύεται, ἐπιλύων[1]. On rencontre aussi fréquemment cette formule : « Si Pierre a agi de la sorte, que dire des autres? ». A propos du premier verset du chapitre XIII de saint Jean, Cyrille s'écrie : « Qui de nous ne se trouvera pas dans une situation pire encore? Comment quelqu'un d'autre pourra-t-il résister, si Pierre est frappé et succombe comme nécessairement sous le poids des difficultés? »[2].

Dans ce même *Commentaire sur saint Jean*, à propos de l'angoisse éprouvée par la Sainte Vierge au Calvaire, Cyrille prétend qu'il n'y a en cela rien d'étonnant puisque Pierre lui-même a été troublé de la même manière. Si le prince des Apôtres, τῶν ἁγίων μαθητῶν πρόκριτος, a été scandalisé, lorsque le Christ enseignait qu'il allait être livré aux mains des pécheurs et qu'il allait souffrir la croix et la mort, et s'il a été scandalisé au point de s'écrier : « Que cela ne t'arrive pas, Seigneur, il n'en sera pas ainsi pour toi ». (MATTH., XVI, 22), pourquoi être surpris que l'âme fragile d'une femme ait été moins énergique[3]?

Concluons: ce rapprochement et cette analyse des textes nous conduisent à une certitude. Quand on considère attentivement les épithètes qui accompagnent le nom de Pierre, quand on examine les uns après les autres les portraits que Cyrille fait de l'Apôtre et les exégèses qu'il donne des trois passages classiques de saint Matthieu, de saint Jean et de saint Luc, impossible d'hésiter un instant. Pierre se distingue des autres apôtres ; il est le soutien, προύχων ; l'instructeur et le maître, στήριγμα καὶ διδάσκαλος de ceux qui appartiennent au Christ par la foi. Il est une pierre fondamentale, car sur lui, ἐπ' αὐτῷ, devait être fondée l'Église ; il est un rocher immuable et il a été constitué pasteur de l'Église universelle. Le Christ a prié pour Pierre seul (singulier : σοῦ) ; cependant le diable a tenté tous les apôtres (pluriel : ὑμᾶς). Bref, Pierre nous apparaît comme le chef, le prince, le modérateur des apôtres, ἡγούμενος, πρόκριτος, τῶν ἁγίων μαθητῶν πρόκριτος, un apôtre choisi entre tous, τῶν ἁγίων προεκκείμενος μαθητῶν.

Autorité de l'Évêque de Rome d'après les textes cyrilliens contemporains de la controverse nestorienne

Nous avons jusqu'à présent montré quelles étaient les idées de Cyrille sur le primat de Pierre, en étudiant les textes qui ne se rattachent pas à la controverse nestorienne. Notre dessein est maintenant de grouper les textes sur la primauté romaine qui se trouvent dans les écrits cyrilliens relatifs à cette dispute. Ils nous feront connaître la pensée de

(1) *Sur Luc, P. G. 72,* 588 sq.
(2) *Sur Jean, P. G. 74,* 177 A.
(3) *Sur Jean, P. G. 74,* 177 A ; 661 D ; 441 C.

l'évêque d'Alexandrie sur l'autorité de l'évêque de Rome et sur l'origine de cette autorité. Le rapprochement de ces deux enquêtes nous donnera une vue d'ensemble sur la doctrine de Cyrille au sujet du primat de Pierre et de ses successeurs. Certains historiens ont prétendu que le recours de l'évêque d'Alexandrie à Rome au cours de la controverse nestorienne était un recours intéressé ; notre première enquête nous montre que les vues intéressées de Cyrille ne suffisent pas à expliquer son recours à Rome, mais que ses idées sur le primat de Rome étaient très fermes, bien avant sa dispute avec Nestorius ; il faut donc chercher, au delà ou au-dessus de ses passions humaines, pour comprendre le véritable sens de la conduite de l'évêque d'Alexandrie.

Après sa *Lettre aux Moines*[1] et ses deux *Lettres à Nestorius*[2], ne pouvant arriver à persuader l'évêque de Constantinople de changer d'attitude et de langage, Cyrille se tourne vers Célestin pour lui faire part de ses inquiétudes ; la foi est en danger ; elle est troublée dans tout l'Orient ; voilà pourquoi il a recours à Rome, ne faisant en cela que se conformer à « la coutume antique des Églises[3] ». Cyrille expose à Célestin l'origine de l'erreur, sa propagation et les efforts qu'il a faits pour enrayer le mal. Quelle conduite faut-il avoir désormais dans ses rapports avec Nestorius?

> Nous n'avons pas voulu abandonner sa communion ouvertement avant de manifester toutes ces choses à votre piété. Daignez donc nous faire connaître ce qui vous en semble, et nous dire si nous devons encore communier avec lui, ou déclarer ouvertement que personne ne peut garder la communion avec un homme qui a une telle croyance et professe un tel enseignement[4].

Cyrille prie Célestin de lui dire son avis et il lui demande d'envoyer ses directives aux évêques de Macédoine et d'Orient. L'évêque d'Alexandrie, on le constate, n'a donc pas pris de décision, ni brisé ses relations avec l'évêque de Constantinople sans en avoir référé à Rome ; ce n'est pas que des doutes lui restent sur la doctrine à tenir ; le dossier déjà traduit en latin qu'il envoie à Rome contient à côté des traités de Nestorius ses propres lettres à l'évêque de Constantinople et il y défend la foi qu'il prétend bien être celle de toute l'Église. Remarquons enfin que dans ce

(1) *Ep.* I, *P. G. 77,* 10-40 ; SCHWARTZ, *A. C. O.* I, 1, 1, 10-23.
(2) *Ep.* II et IV, *P. G. 77,* 40-41, 44-49 ; SCHWARTZ, *A. C. O.* 23-25, et 25-28.
(3) *P. G. 77,* 80 A. Γράφω πάλιν ἀναγκαίως. Cet adverbe n'indique-t-il pas que pour Cyrille, écrire à Rome était un impérieux devoir, une inéluctable exigence ? Le mot πάλιν signifie sans doute que l'évêque d'Alexandrie a déjà écrit une première fois à Rome pour répondre à la question posée par Célestin (CYRILL., *Ep.* II, *P. G. 77,* 41 A, B et SCHWARTZ, I, 1, 1, 24, 13-17) au sujet de l'authenticité des écrits circulant sous le nom de Nestorius.
(4) *Ep.*, XI, *P. G. 77,* 80-89. Voir spécialement col. 84 C, D; dans SCHWARTZ, I, 1, V, 12, 7-10.

courrier de Cyrille à l'adresse de Rome, comme d'ailleurs dans les premières réponses de Célestin, il n'est pas question d'un concile ; le Pape de sa seule autorité fulmine pour cause d'hérésie l'excommunication contre Nestorius, si celui-ci refuse d'abjurer dans le délai voulu.

Il n'est point dans notre intention de raconter ici l'histoire de la convocation du synode d'Éphèse et les manœuvres de Nestorius, mais simplement d'examiner l'attitude que va prendre Cyrille, apparemment écartelé entre Rome et le Concile[1]. D'une part, il est l'exécuteur des volontés de Célestin[2] ; il est chargé de mission par Rome : le clergé, les moines et le peuple de Constantinople en sont expressément informés :

> Parce qu'une telle affaire rendait pour ainsi dire notre présence nécessaire, nous avons, à cause des distances de terre et de mer, délégué Cyrille à notre place, afin d'ôter au mal le temps de se répandre[3].

D'autre part, quand, à la fin de novembre, les évêques égyptiens apportèrent à Constantinople la décision de Rome et les fameux anathématismes de leur supérieur immédiat, ils apprirent avec stupéfaction qu'un concile général venait d'être convoqué et que toutes les affaires en cours lui étaient réservées. La situation de Cyrille devient de plus en plus délicate. Que va-t-il faire ? Sans hésiter, il interroge de nouveau le Siège Apostolique ; tout dépend des intentions de Célestin. La réponse tardera quelque peu mais elle sera fort claire. Dieu ne veut pas la mort du pécheur : le délai pour la résipiscence de Nestorius sera prorogé jusqu'au concile ; Cyrille avec le conseil des évêques aura la tâche de mettre fin aux troubles suscités dans l'Église[4]. La délégation de Cyrille est donc maintenue. Le voilà tout à fait autorisé à diriger le concile dont il avait déjà présidé la première session avant l'arrivée des légats. La dernière

(1) Je considère comme un fait historique suffisamment prouvé que Nestorius a voulu le conc le ; cette diversion étant à ses yeux le meilleur moyen de salut. Outre le témoignage du pape Célestin (*P. L. 50*, 553 C et 554 A), on se rappelle le passage significatif sur ce point du *Livre d'Héraclide* (NAU, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, p. 244). Quant au texte où Evagre le Scolastique attribue à Cyrille la demande de réunir le concile (EVAGRE, I, 3, *P. G. 86*[2], 2425 C), il n'est fondé sur aucun document. Par contre, dans un autre passage (I, 7, *P. G. 86*[2], 2436 A), ce même Évagre affirme avoir eu entre les mains un ouvrage où Nestorius se défend contre des adversaires qui lui représentent la maladresse par lui commise en demandant la réunion du concile d'Éphèse. Enfin, il sera bon de relire la lettre envoyée par Théodose à Cyrille en même temps que l'édit de convocation (SCHWARTZ, *A. C. O.*, I, 1, 1, 73-74, et MANSI, t. IV, col. 1109 à 1112). Cette lettre que l'on peut avec Tillemont qualifier de « fulminante » (TILLEMONT, t. XIV, 365, 827) est, nous dit Liberatus, évidemment inspirée par Nestorius (LIBERATUS, ch. IV, *P. L. 68*, 976 B).

(2) *P. L. 50*, 460-470 ; SCHWARTZ, *A. C. O.*, I, 1, 1, 90-91.

(3) *P. L. 50*, 498 ; SCHWARTZ, *A. C. O.*, I, 1, 1, 89, 20-23.

(4) *P. L. 50*, 502. A, et SCHWARTZ, *A. C. O.*, I, 2, 27.

demande de Cyrille à Rome montre bien que, pour lui, un concile, même œcuménique, n'a d'autre autorité sur l'Église universelle que celle que l'évêque de Rome veut bien lui reconnaître. La manière dont il accepte la lettre de Célestin au concile et son attitude à l'égard des trois légats dont la mission est précisée par un *Commonitorium* très ferme, montrent l'importance qu'il attache aux décisions de Rome et le respect qu'il a de l'autorité pontificale. Voici le mot de recommandation que Célestin avait donné à ses légats.

Nous vous envoyons, chargés de notre sollicitude... les évêques Arcadius et Projectus, et Philippe notre prêtre, lesquels assisteront aux séances et feront exécuter ce que nous avons déjà décidé. Nous ne doutons point que votre sainteté n'y donne son assentiment[1].

Il faut rapprocher de ce passage les instructions données par le Pape aux légats. Ceux-ci doivent avant tout suivre les conseils de Cyrille :

Nous ordonnons que l'autorité du Siège Apostolique soit respectée... Vous devez assister à l'assemblée : si l'on en vient aux discussions, vous devrez, quant à vous, prononcer sur les avis en juges et ne point entrer dans le débat. Si le concile est achevé et que les évêques soient repartis, vous devrez vous enquérir de son issue. Si le résultat est en faveur de l'antique foi catholique et que vous appreniez que Cyrille est allé à Constantinople, il vous faut y aller aussi pour présenter nos lettres au souverain[2].

C'est à Éphèse et non à Constantinople que les légats rejoignirent Cyrille. L'évêque d'Alexandrie avait présidé, sans les attendre, la première séance « tenant aussi la place du très saint et sacré archevêque de l'Église des Romains, Célestin[3] » ; il avait fait lire la lettre de Célestin et du Concile romain, excommuniant Nestorius s'il ne consentait pas à se rétracter. Enfin par deux évêques égyptiens, Cyrille avait fait porter cet ultimatum à l'intéressé. L'accusé, ayant refusé de comparaître, Cyrille « avec larmes » et en se couvrant sous l'autorité de l'évêque de Rome, le dépose, sans prolonger le procès.

Nécessairement forcés par les canons et par la lettre de notre saint Père et collègue Célestin, évêque de l'Église des Romains, nous en sommes venus avec larmes à porter contre lui cette triste sentence : Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'il a blasphémé, décide par le très saint concile présent, que Nestorius soit rejeté de la dignité épiscopale et de tout le corps des évêques[4].

Cette décision du concile peut sembler rapide puisque Cyrille n'a pas encore reçu de Rome réponse à sa lettre et que les légats ne sont pas encore

(1) *P. L. 50*, 512 A, et SCHWARTZ, *A. C. O.*, I, 1, 3, 57, 18-22.
(2) *P. L. 50*, 503, et SCHWARTZ, I, 2, 25. — Cyrille suspectait l'orthodoxie de certains personnages autres que Nestorius. Célestin avertit l'évêque d'Alexandrie qu'il se réserve d'examiner lui-même leurs cas. Cf. *P. L. 50*, 502 B, C, et SCHWARTZ, I, 2, 27, 3-6.
(3) MANSI, IV, 1124, et SCHWARTZ, I, 1, 2, 3.
(4) MANSI, IV, 1212, C, D, et SCHWARTZ, I, 1, 2, 54, 22-25.

arrivés ; mais, fait remarquable, ce décret apparaît comme un prolongement, une exécution, une inéluctable conséquence du jugement de Célestin. Quand les légats furent arrivés, ils prirent part à la deuxième séance, et y lurent la lettre du Pape au concile. Cyrille n'a point de peine, on le devine, à obéir, c'est-à-dire à accepter la condamnation portée à Rome contre Nestorius. Mais comme la lecture déchaîne des acclamations qui semblent mettre au même niveau Célestin, Cyrille et le concile, le légat Projectus juge qu'une mise au point est nécessaire ; il souligne la subordination du concile à Célestin[1]. Dans les actes du concile, aucun texte ne nous indique que Cyrille ait eu difficulté à admettre cette subordination ; tout semble indiquer au contraire qu'il fit sienne la déclaration de Firmus de Césarée pleine d'esprit de soumission à l'égard du Siège de Rome.

L'apostolique et très saint Siège du très saint évêque Célestin a porté un décret et un règlement sur cette affaire dans des lettres adressées aux très théophiles évêques Cyrille d'Alexandrie, Juvénal de Jérusalem, Rufus de Thessalonique et aux saintes églises de Constantinople et d'Antioche ; et, nous, obéissant à ce Siège, étant donné qu'à notre convocation, Nestorius n'a point obéi, nous avons exécuté ledit décret en portant contre lui la sentence canonique et apostolique[2].

Puis les légats vont contrôler les actes antérieurs du concile sans que personne ne se froisse de cette exigence. Théodote d'Ancyre fera même remarquer que leur demande de tout examiner est raisonnable : εὐλόγως[3]. Observons l'insistance avec laquelle le prêtre Philippe, ce jour-là et le lendemain, soulignera le fait que Célestin est le successeur de l'apôtre Pierre. Dans les acclamations du concile, après la lecture de la condamnation portée à Rome contre Nestorius, le nom de Paul avait été prononcé :

Ce jugement est juste. Au nouveau Paul, Célestin. Au nouveau Paul, Cyrille... Un Célestin, un Cyrille, une foi du concile, une foi de l'univers.

Pourquoi Paul? — Est-ce à cause de ses attaches à l'Église d'Éphèse ou parce qu'il est le docteur de la foi? En tout cas, dans ses discours, Philippe ne fera pas allusion à Paul mais il exalte le primat de Pierre. Que notre lecteur se rappelle les textes de Cyrille cités plus haut à propos de l'apôtre Pierre, il sera bien obligé d'admettre que les paroles du légat romain devaient trouver dans son cœur une résonnance profonde :

Les membres se sont joints à la tête, car votre Béatitude n'ignore pas que la tête de toute la foi et la tête des Apôtres, c'est le bienheureux apôtre Pierre[4].

Il n'est douteux pour personne, ou mieux, il est connu de tous les siècles, que le

(1) MANSI, IV, 1288 D, E et SCHWARTZ, I, 1, 3, 57, 32-34.
(2) MANSI, IV, 1288. E-1289 A, et SCHWARTZ, I, 1, 3, 58, 1-11.
(3) Ils agissent εὐλόγως. MANSI, IV, 1289 D, E, et SCHWARTZ, I, 1, 3, 58, 22-31.
(4) MANSI, IV, 1289 C, D, et SCHWARTZ, I, 1, 3, 58, 22-31.

saint et bienheureux apôtre Pierre, exarque et tête des Apôtres, colonne de la foi, fondement de l'Église catholique, a reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Sauveur et Rédempteur du genre humain, les clés du royaume et que pouvoir lui a été donné de lier et de délier les péchés. Et Pierre, jusqu'ici et toujours, vit et juge dans ses successeurs[1].

Cyrille entendit ces déclarations solennelles du prêtre Philippe. Non, il n'ignorait pas que le chef des apôtres était le bienheureux apôtre Pierre ; il n'était pas douteux pour lui, que Pierre vivait et jugeait dans ses successeurs et jugeait actuellement en Célestin dont le prêtre Philippe affirmait que lui, Philippe, était le représentant :

Notre saint et bienheureux évêque, le Pape Célestin, successeur légitime et lieutenant de Pierre, nous a envoyé pour le représenter à ce concile[2].

Nous avons encore une preuve de cette adhésion plénière donnée à la primauté de Célestin dans l'adresse que les évêques retenus à Constantinople envoyèrent au concile d'Éphèse. Voici ce que nous lisons : « Aux archevêques et Pères, réunis par la grâce de Dieu dans la métropole des Éphésiens, Célestin, Cyrille, Juvénal, Firmus ». Pour les évêques qui envoyèrent cette missive, Célestin est le vrai chef du concile[3]. En envoyant son rapport au Saint-Siège, le concile faisait remarquer qu'il remplissait un devoir nécessaire[4]. On sait comment le Pape jugea l'œuvre accomplie par le concile et comment il limita son approbation, en ne sanctionnant pas la condamnation portée contre Jean d'Antioche et son parti et en demandant que l'on écrivît à l'évêque d'Antioche pour essayer de le ramener[5]. Une fois de plus, Cyrille entra pleinement dans la pensée de Célestin ; il engagea des pourparlers avec Jean qui aboutirent finalement à l'union de 433. A cette date, Célestin n'était plus de ce monde, mais son successeur Sixte III s'appliqua avec un zèle aussi ardent que son prédécesseur à la solution du problème de l'union des Églises en même temps qu'à la promotion dans l'Église du culte marial[6]. Autant que nous

(1) Mansi, IV, 1296 B, C, et Schwartz, I, 1, 3, 60, 27-33. On sait que cette phrase a passé presque sans modification dans la Constitution *Pastor Aeternus* au concile du Vatican.

(2) Mansi, IV, 1296 E-1297 A, et Schwartz, 60_{33}-61_{20}.

(3) Mansi, IV, 1449, et Schwartz, I, 1, 3, 42-43.

(4) Mansi, IV, 1329 sq., et Schwartz, I, 1, 3, 5_{32}-6_{1}.

(5) *P. L. 50*, 537-544, et Schwartz, I, 2, 98-101.

(6) Il faut lire en particulier la lettre que Sixte III écrivit à Cyrille et aux évêques d'Orient lors de son ordination. Schwartz, I, 1, 7, spécialement p. 144 sq. La version latine de Jean-Baptiste Cotelier (*Ecclesiae Graecae Monumenta*, I, Paris, 1677) se trouve dans *P. L. 50*, 583 sq. La correspondance de Sixte avec Jean d'Antioche est fort instructive. Cf. spécialement la réponse de Sixte du 15 septembre 433 (Schwartz, *A. C. O.*, I, 2, p. 109 et *P. L. 50*, 609) aux lettres de Jean d'Antioche (Schwartz, *A. C. O.*, I, 1, 4, p. 33, et *P. L. 50*, 593 ; Schwartz, *A. C. O.*, I, 1, 7, p. 158 sq.). — Quant

pouvons en juger d'après les quelques documents que nous avons, Cyrille tint à l'égard de Sixte la même attitude qu'il avait eue avec Célestin : toute sa conduite est un témoignage en faveur du primat[1].

*
* *

Les lecteurs qui auront lu jusqu'au bout ce chapitre de l'ecclésiologie cyrillienne que nous venons d'écrire, auront pu constater combien nos conclusions diffèrent de celles auxquelles ont abouti Gore, Caspar ou Papadopoulos dont les travaux sur d'autres points nous ont paru pourtant si méritants[2]. S'il y a quelque originalité dans cette étude

au zèle de Xyste pour le culte marial, cf. *Liber Pontificalis*, éd. DUCHESNE, I, p. 235. On se rappelle les vers célèbres inscrits sur la porte de la basilique de Sainte Marie-Majeure :

Virgo Maria tibi Xystus nova tecta dicavi
Digna salutifero munera ventre tuo.
Tu genitrix ignara viri, te denique foeta
Visceribus salvis edita nostra salus...

(1) Dans sa lettre à Cyrille, datée, du 15 septembre 433, Sixte se réjouit du retour de Jean d'Antioche : « Ad beatum apostolum Petrum fraternitas universa convenit, ecce auditorium congruens auditoribus, conveniens audiendis. Habuerunt coepiscopi nostri illum gratulationis testem, quem habemus honoris exordium... Antiochenae ecclesiae sacerdotem vocari a sanctitate tua jam nunc venerabilem virum et domnum gaudeamus ». Dans son *Dialogus contra Acephalos*, le diacre RUSTIQUE, neveu du pape Vigile nous parle encore des relations de Cyrille et de Sixte. « Rusticus : ... (Cyrillus) istas epistulas, id est suas et Orientalium de pace, transmittens Romanae ecclesiae sedi, a sanctissimo Xysto confirmari sategit... Haereticus : Ergo Xystus confirmavit epistulas unitivas et earum fidem ? Rusticus : Non solum confirmavit eas scripto, et hoc cum multa laetitia, sed et insuper hoc addidit rescribens Cyrillo b. m. : « Quoniam numquam similia Nestorio sapuit, sed a principio fuerit orthodoxus Johannes... licet olim suam sententiam suspenderit, ut nobiscum Nestorium minime condemnasset... Adicit autem, dicens : « Quia bene nos fecimus, qui nihil contra eum definivimus immaturum ; clarent enim nostrorum vindemiae gaudiorum, et plurima talia ». — *P. L.* 67, 1176.

(2) GORE : « The Kind of logic which passes from the idea of what ought to have been to the assertion of what was, is the negation of history and reason. So the dogma of the papal supremacy and infallibility as some thing substantially belonging to the Catholic tradition as held from the first is plainly contrary to the facts of history. It was never part of the Eastern traditions of the Church. And the faith which accepts such a claim has really to triumph over history ». *Lecture II. Catholicism and Roman Catholicism.* The anglo-catholic movement of to-day, p. 31. — Cf. etiam. *The holy Spirit and the Church*, pp. 203, 288 et « appendix », note B. p. 207. — Chr. PAPADOPOULOS, archevêque d'Athènes († 1938), Ὁ ἅγιος Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, Alexandrie, 1933. Quant à Herbert SCOTT, il aboutit, dans son ouvrage *The Eastern Churches and the Papacy*, à une conclusion bien différente de celles de Gore, de Caspar et de Papadopoulos : « This chapter indeed (ch. IX, The council of Ephesus) was really the

sur le primat elle consiste surtout en ce que nous avons fait précéder l'analyse des textes contemporains de la controverse nestorienne, des commentaires scripturaires qui sont indépendants de cette controverse.

Les commentaires cyrilliens de Matthieu, ch. XVI, de Luc, ch. XXII, de Jean, ch. XXI et des autres passages concernant saint Pierre, projettent une lumière nouvelle sur les textes concernant le primat qui sont contemporains du concile d'Éphèse. L'historien qui. après avoir interrogé patiemment et subtilement ces textes pour leur faire livrer leur secret. a la volonté de joindre à une conscience scrupuleuse dans l'information une grande sincérité dans l'appréciation, ne peut plus expliquer uniquement par l'opportunisme le recours de Cyrille à Rome. L'évêque d'Alexandrie a admis l'autorité suprême du Pontife romain, successeur de Pierre, parce qu'elle était fondée sur les promesses divines. A ses yeux, l'édifice de l'Église eût manqué de clef de voûte, si l'unité de l'épiscopat et de tous les fidèles dans l'épiscopat n'eût trouvé un appui et un appui inébranlable dans la primauté romaine. Cette primauté établie par Dieu est une autorité dans l'enseignement et dans le gouvernement ; elle doit régner et resplendir, avec fermeté sans doute, mais aussi avec douceur et charité. « La vraie grandeur est dans l'humilité » : Ἔστω τὸ ὕψος ἐν ταπεινότητι. Le rôle de ceux qui sont constitués en dignité, consiste à conserver et à propager — en joignant l'exemple à la parole — la vie de l'Esprit-Saint, la vie de la foi et de la charité, dans les cœurs des simples fidèles. Pierre lui-même l'avait ainsi compris et le rappelait à ceux qui devaient être des chefs, sous ses ordres : « Paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié, non en dominateurs des Églises, mais en devenant les modèles du troupeau ». La mission de la hiérarchie est une « diaconie de l'Esprit ».

Et c'est précisément parce que la mission de la hiérarchie est une « diaconie de l'Esprit », que nous avons voulu faire dans cet ouvrage une large place à l'ecclésiologie, au rôle des chefs spirituels, à la question si épineuse de la primauté romaine, bien qu'au premier abord de pareils sujets ne semblent avoir qu'un lointain rapport avec la spiritualité.

nucleus of the present dissertation. It was because of what I found in the Acts of the Council of Ephesus when investigating the theology of Cyril of Alexandria, that I was led to work backward and forward on the same quest — to see especially what other general Councils and other Greek or Eastern Fathers had to say regarding Rome and the Bishop of Rome ; to see whether they, like this Council of Ephesus, undoubtedly, without contradiction, acknowledge and act on the primacy of the Bishop of Rome ; whether they too assume and accept this duty of strengthening the brethern, that is to say acknowledge in the popes a « universal jurisdiction », a world-wide dogmatic authority ». *The Eastern Churches and the papacy*, ch. IX. p. 143, note 1.

CINQUIÈME PARTIE

DOGME ET PERFECTION CHRÉTIENNE

CHAPITRE PREMIER

DOGME ET SPIRITUALITÉ

Cyrille, théologien de la vie spirituelle

Il ne faut pas chercher, dans les œuvres de Cyrille ces admirables symboles dont se revêt la gnose chrétienne de Clément ou d'Origène, ni ces conseils moraux, ces analyses d'âme qu'on rencontre par exemple dans les sentences des Pères du Désert, aux origines de la vie monastique. On trouve bien chez lui les éléments d'une théologie « négative », mais on ne trouve rien cependant qui égale la *Contemplation* de Grégoire de Nysse *sur la vie de Moïse*[1] ; on rencontre de beaux passages sur la charité et la perfection chrétienne, on ne rencontre rien toutefois qui atteigne la qualité des *Centuries* de Maxime le Confesseur ou du *Traité de la Perfection* de Diadoque de Photicé[2].

Il y a toutefois chez Cyrille beaucoup à glaner. Le cardinal Mercier, dans son ouvrage sur la *Vie intérieure*, l'avait déjà noté. Après avoir indiqué son intention de mettre le dogme à la base de la spiritualité[3] et

(1) On pourra relire cet ouvrage en se servant de la traduction française de J. DANIÉLOU, S. J., *Contemplation sur la Vie de Moïse. Traité de la perfection en matière de vertu*. Introduction et traduction de J. Daniélou, Paris, 1942.

(2) Parmi les ouvrages ascétiques de Maxime le Confesseur, cf. surtout le *Liber asceticus*, les *Capita de caritate* et les *Capita alia*. Cf. *P. G. 90-92*. — Diadoque, évêque de Photicé en Épire, écrivit un traité célèbre sur la perfection spirituelle où il souligne que la charité est le fondement de la vie monastique : *Centum Capita gnostica*. Ed. WEIS-LIEBERSDORF, Leipzig, 1912. Cf. DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Cent chapitres sur la perfection spirituelle*. Introd. et trad. par E. DES PLACES, Paris, 1944. R. REITZENSTEIN, *Historia monachorum*, Göttingen, 1916, 133 sqq. — PETERSON, *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, 1926, 412 sqq. — LOT-BORODINE, *Le Mystère du « Don des Larmes »* dans *La Vie spirituelle*, 48 (1936), 65-110 (supplément) ; HORN, *Le miroir et la nuée. Deux modes de connaissance de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1927, p. 113 sqq.

(3) Cardinal MERCIER, *Vie Intérieure*, p. XXII.

exprimé son désir de réchauffer les âmes croyantes en avivant la foi de leur baptême afin qu'elles vivent d'une manière toujours plus intense leur vie chrétienne, la vie éternelle de Dieu, l'archevêque de Malines précisait en quoi consistait cette vie trinitaire :

Le Père envoie son Christ ; avec son Christ et par Lui, Il envoie le Saint-Esprit. La vie éternelle de l'âme sanctifiée est la vie du Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit : fruit de la communication du Saint-Esprit à l'âme spiritualisée qu'Il sanctifie par sa substantielle présence et par sa direction. Cette vie s'appelle « spirituelle ».

Et l'auteur ajoutait en note :

Cette formule : Tout nous vient du Père par le Fils dans le Saint-Esprit, πάντα ἐστὶ παρὰ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι, est familière aux Pères grecs, spécialement au grand théologien de la « vie spirituelle », saint Cyrille d'Alexandrie[1].

« Grand théologien de la vie spirituelle », pour beaucoup d'esprits, il semble un peu paradoxal de montrer Cyrille sous cet aspect. Nous allons tenter l'aventure, invités par le grand archevêque de Malines qui recommandait à ses prêtres dans son sixième entretien, comme moyen de se former au culte et à l'intelligence du Mystère chrétien, la lecture du *Thesaurus*, du *De Trinitate* et des *Homélies*[2].

Coup d'œil rétrospectif Nous n'avons pas évité dans les chapitres précédents, certains détails d'érudition, certains accessoires techniques, certaines spéculations abstraites auxquelles nous entraînait nécessairement le texte.

Il faut maintenant dégager la « substantifique moelle ». C'est pour en faire sourdre le contenu proprement spirituel que nous avons relu l'œuvre cyrillienne.

Ce qui frappe au premier abord, dans la lecture des écrits de l'évêque d'Alexandrie, et ce qui nous a permis de trouver rapidement le plan de notre travail de synthèse[3], plan à la fois commode et conforme à une méthode objective, répétons-le, c'est l'importance du symbole de Nicée dans les écrits cyrilliens. La doctrine spirituelle de l'évêque égyptien, essentiellement et très consciemment dogmatique, est basée sur la foi, et la foi a pour lui un contenu intellectuel. L'analyse de l'acte de foi n'est pas poussée, mais le contenu de l'acte de foi qui se trouve dans la formule de Nicée est longuement développé. De là les trois premières parties de notre étude.

A une époque où tant d'esprits se préoccupent de la restauration

(1) *Vie Intérieure*, p. XIV.

(2) *Vie Intérieure*, p. 492.

(3) J'ai déjà dit *supra*, p. 160 qu'une étude plus analytique devait paraître prochainement.

de l'unité chrétienne, il nous a semblé opportun de ne pas abréger la quatrième qui complète, au point de vue ecclésiologique, ce que les trois premières avaient exposé : la vie de Dieu dans l'humanité.

Enfin, il est dans l'humanité, aux yeux de Cyrille, une créature privilégiée, qui plus que toute autre a été le tabernacle de la Trinité et « par qui les églises ont été fondées dans l'Univers entier ». Aussi, avons-nous voulu faire une large place à Marie, mère de Dieu, dans notre étude. Elle correspond à l'importance donnée par Cyrille à la mariologie ; et pour des raisons que nous avons indiquées et sur lesquelles il n'est point besoin de revenir ici, nous avons rattaché la mariologie à la pneumatologie. Un texte de spiritualité mariale résume, en quelque sorte, la vie intérieure et le rôle social de la Mère de Dieu. Cette homélie bien que classée par Migne dans les œuvres cyrilliennes n'a pas été prononcée à Éphèse par l'intrépide défenseur de la Maternité divine. Mais bien que d'une date postérieure, elle est un écho assez fidèle de l'homélie IV dont l'authenticité est généralement admise.

Par l'âme de la Vierge Mère, « sceptre de l'Orthodoxie » et « par qui les Églises ont été fondées » monte vers la Trinité l'hommage d'adoration de tout l'Univers :

Salut, Marie, Mère de Dieu, Trésor sacré de l'Univers, Flambeau inextinguible, Couronne de la Virginité, Sceptre de l'orthodoxie, Temple indissoluble, Tabernacle de Celui que le monde ne peut contenir, Mère et Vierge. Par vous est loué dans l'Évangile celui qui vient au nom du Seigneur. Dans votre sein virginal, vous avez renfermé l'Immense et l'Incompréhensible.

C'est par vous que la Sainte Trinité est glorifiée et adorée. C'est par vous que la Sainte Croix est honorée dans tout l'univers.

Par vous le Ciel triomphe, les Anges et les Archanges se réjouissent, les démons sont mis en fuite, et le tentateur Satan est tombé du ciel. C'est par vous que l'humanité déchue a été relevée jusque dans les cieux, par vous que la création entière, asservie aux idoles, est arrivée à la connaissance de la vérité, par vous que le saint baptême et l'onction de l'allégresse sont accordés aux fidèles, par vous que les Églises ont été fondées dans l'univers entier.

Et que dirai-je de plus ? C'est par vous que le Fils unique de Dieu, qui est la Lumière, a resplendi au milieu des nations assises dans les ténèbres et dans les ombres de la mort. C'est par vous que les prophètes ont annoncé l'avenir, par vous que les morts sont rendus à la vie ; par vous que règnent les rois, au nom de la Sainte Trinité. Quelle voix humaine pourra jamais célébrer dignement l'ineffable grandeur de Marie ? Elle est mère et vierge à la fois. Quelle merveille ! Le monde entier se réjouit... elle pense à ces paroles du Maître : « Fais silence et tais-toi ». La paix... a été redonnée au monde. Quelle paix ? Notre-Seigneur Jésus-Christ que Marie a enfanté »[1].

(1) *Hom. div.*, IV, *P. G.* 77, 992 A sq. Hom. XI. *P. G.* 77, 1032-1033 — Cf. O. Bardenhewer, Münich, traduction allemande. Bossuet cite et traduit cette homélie dans son *Catéchisme* des prières ecclésiastiques. Explication des litanies de la Sainte Vierge.

Des chapitres précédents sur le Père, le Fils, le Saint-Esprit, Marie et l'Église, se dégageront facilement les points essentiels concernant la vie intérieure, comme l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme, notre incorporation au Christ, le rôle de Marie dans notre sanctification, la nature de la perfection, la nécessité d'y tendre, les moyens pour y parvenir.

Assurément, l'on ne trouve point chez Cyrille un exposé systématique qui épuise en un traité toute sa doctrine de la perfection, mais chez lui la spiritualité est tellement apparentée à la théologie, l'ascèse et la mystique sont tellement basées sur le dogme que les applications pratiques découlent tout naturellement des considérations doctrinales ; l'exposé de ce que Dieu a fait et ne cesse de faire pour nous est le stimulant le plus efficace de la vraie dévotion, de la « piété orthodoxe », de l'Adoration en esprit et en vérité. La perfection chrétienne découle logiquement des dogmes et surtout de l'Incarnation Rédemptrice qui en est le centre. Les lumières d'une foi vive sont le meilleur appel qui soit, à faire les efforts énergiques et constants que réclament la réforme de soi-même et la culture des vertus.

La tâche qui reste La tâche qui nous reste à accomplir est relativement aisée. Après avoir étudié, chez Cyrille, les origines de la vie surnaturelle en l'homme, son élévation à une condition divine, la chute et le châtiment de nos premiers parents, la Rédemption et ses merveilleux effets, il importe de mettre en relief ce qui fait pour lui l'essence de la vie et de la perfection chrétienne, quelle est l'obligation que fidèles, moines et prêtres ont de tendre à la perfection, quels sont les moyens intérieurs et extérieurs de réaliser l'idéal que la religion du Christ propose et impose à ses adeptes.

Dogme en acte En règle générale pendant les premiers siècles de l'Église — et Cyrille ne semble pas sur ce point faire exception — le dogme est rarement étudié en lui-même, indépendamment de son efficacité pratique. Pour les Pères, la vie chrétienne c'est le dogme en acte et, à la différence des théologiens postérieurs, on ne peut étudier leur doctrine en ne considérant que la formulation des dogmes, sans les voir sources de vie chrétienne : leur théologie s'identifie, pour ainsi dire, en grande partie, du moins, avec leur doctrine spirituelle[1]. Des ouvrages comme l'*Adoration en esprit et en vérité*, sur lequel nous reviendrons encore dans quelques pages, ou comme le *Trésor sur la sainte et consubstantielle Trinité* où l'on peut étudier les rapports de l'âme et de la Trinité, non moins que ses

(1) On peut s'en rendre compte, en parcourant ug. : P. POURRAT, *La Spiritualité chrétienne*, Gabalda, 1918-1928 ; VILLER, *La Spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Blond et Gay, 1930, ou mieux le *Dict. de Spiritualité*.

écrits mariologiques et christologiques, donnent à Cyrille une place importante dans l'histoire de la spiritualité. Le mot du cardinal Mercier dans la préface de sa *Vie intérieure*, « Cyrille, grand théologien de la vie spirituelle », se trouve alors parfaitement exact. On n'a point de peine à voir en quel sens il mérite justement ce titre.

Deux catégories d'auteurs spirituels L'histoire nous montre que les auteurs qui ont étudié et ensuite exposé la science spirituelle peuvent être classés en deux catégories. Les uns laissent presque de côté les vérités spéculatives sur lesquelles cette science repose et se bornent à coordonner avec méthode les règles de la perfection chrétienne. C'est ce que fit par exemple Jean Cassien, contemporain de Cyrille (360-435) dans ses *Instituta Coenobiorum* et ses *Collationes*. Ses *Conférences*, qui résument toute la spiritualité monacale des quatre premiers siècles et qui n'ont cessé d'être utilisées par les auteurs venus après lui, envisagent avant tout la science spirituelle comme une science pratique. Il en est de même de saint Jean Climaque († 649). La *Scala Paradisi* est un résumé d'ascétique et de mystique pour les moines d'Orient analogue à celui de Cassien pour l'Occident. Les considérations dogmatiques y sont pour ainsi dire absentes. Dans les temps modernes, le Père Alphonse Rodriguez, S. J. par exemple († 1616), dans son excellent ouvrage sur la *Pratique de la perfection chrétienne*, ne traite que le côté pratique des vertus, laissant dans l'ombre les fondements théologiques. Cette méthode a l'avantage d'entrer d'emblée dans l'étude des moyens pratiques qui mènent à la perfection. Mais l'inconvénient de séparer ainsi le dogme de la morale, de creuser un fossé entre la théologie et la doctrine spirituelle n'est pas minime. Il y a danger à ne pas baser les vertus sur ces convictions profondes et générales que l'on trouve dans la méditation des vérités dogmatiques. Sans prétendre que l'on sombre par là nécessairement dans un moralisme de mauvais aloi, ou que l'on tend plus où moins consciemment vers ce que l'on a coutume d'appeler l'anthropocentrisme, il apparaît peu avantageux de ne pas proposer aux âmes ces stimulants que nous donne la considération de ce que Dieu et Jésus-Christ ont fait et font encore pour nous. Un mur s'élèvera un jour entre la décadente scolastique et une certaine mystique trop détachée de bases dogmatiques. Aussi les Pères grecs et latins les plus illustres, tels saint Hilaire, saint Athanase ou saint Augustin, les grands théologiens du Moyen Age comme Richard de Saint-Victor, saint Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure, ont-ils eu soin de baser leur doctrine spirituelle sur les dogmes de la foi et d'y rattacher les vertus dont ils exposent la nature et les degrés. L'École française avec Bérulle, Condren, Olier, Jean Eudes s'efforcera au XVIIe siècle d'éclairer l'esprit et de fortifier

les convictions pour mieux faire pratiquer les austères vertus qu'elle propose à notre pratique. Parmi les religieux de la Compagnie de Jésus nous voyons, entre autres, le Bienheureux Alvarez de Paz et le P. Le Gaudier, combiner pour ainsi dire les deux méthodes. Après avoir exposé longuement et d'une façon dogmatique ce qui concerne la nature de la vie spirituelle et les principaux moyens de perfection, ils appliquent ces principes généraux aux trois voies purgative, illuminative et unitive. De nos jours, des auteurs spirituels fort appréciés ont tendance à ramener l'attention des fidèles sur la contemplation des attributs divins, sur le dogme de la grâce, sur la vie de Dieu en nous, sur la doctrine du Corps Mystique.

Le « genre » de Cyrille

Si l'on veut absolument situer Cyrille, « auteur de spiritualité », dans une des catégories précédentes, c'est évidemment à côté d'un saint Hilaire, d'un saint Athanase, d'un saint Augustin, qu'il doit trouver place. L'étude de ses ouvrages, assez aride il est vrai, mais qui paie bien la peine que se donne le lecteur persévérant, fait voir à merveille comment la spiritualité puise sa sève dans le dogme, comment le chrétien doit vivre de sa foi, comment le sentiment religieux se base sur la doctrine. Orienter les esprits attirés par la spéculation vers une spiritualité plus concrète, et inversement les âmes intérieures vers une compréhension plus profonde de la dogmatique et spécialement de la vie du Dieu Trinitaire en nous, dévoiler comment les vérités du symbole sont vraiment des sources d'eau vive et comment l'Eulogie sainte est génératrice de ce que Cyrille appelle « une piété orthodoxe », tel doit être, nous l'espérons du moins, le résultat de l'étude que nous avons entreprise en relisant les ouvrages de cet évêque d'Alexandrie. En lui, plusieurs n'ont voulu voir qu'un apologiste batailleur ou un pourfendeur d'hérétiques ; il est permis, à la suite du cardinal Mercier, de découvrir dans l'auteur du *Trésor* ou de l'*Adoration en esprit et en vérité*, un « théologien de la vie spirituelle ».

CHAPITRE II

SOURCES SCRIPTURAIRES DE LA SPIRITUALITÉ CYRILLIENNE

La doctrine spirituelle de Cyrille ne se trouve guère exprimée d'une manière systématique ; il faut donc, après la lecture et la méditation de ses ouvrages, s'imposer un effort de synthèse. Il nous est singulièrement facilité par les pages précédentes ; elles ont déjà montré en quoi consiste l'union de l'âme à Dieu et les relations du chrétien avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit dans l'Église. Toutefois, comme dans les quatre premières parties, les considérations d'ordre philosophique et théologique, des exposés historiques et des analyses exégétiques nous ont plus d'une fois longuement retenu, nous voudrions dégager ici les trésors spirituels qui sont comme noyés dans l'ensemble de notre étude ou qui, pour des raisons de composition littéraire, n'ont pu y trouver leur place.

Pour aider nos lecteurs à mieux saisir la doctrine ascétique et mystique de Cyrille et en montrer la valeur originale et traditionnelle, il n'est peut-être pas sans intérêt de faire voir d'abord les sources scripturaires auxquelles l'évêque d'Alexandrie a puisé et l'influence qu'ont spécialement exercé sur lui, après l'Ancien Testament, les Synoptiques, saint Paul et saint Jean.

Influence de l'Ancien Testament

L'Ancien Testament occupe une large place dans la liste des écrits de Cyrille ; il puise souvent à cette source lorsqu'il veut exposer un point de doctrine spirituelle, ou inversement commentant les livres de cette première partie de la Bible, il en profite pour en tirer des conclusions concernant la perfection de la vie chrétienne.

Cyrille y trouve de riches documents dispersés çà et là sous forme de doctrines, de préceptes et de conseils, de prières et d'exemples. Nous avons vu dans notre première partie que beaucoup de passages cités par lui

sur Dieu, sa nature, ses attributs, son immensité qui pénètre tout, son infinie sagesse, sa bonté, sa justice, sa miséricorde, son action providentielle enveloppant toutes les créatures mais surtout les hommes pour les sauver, sont empruntés à l'Ancien Testament. L'importance et le ton de ses Commentaires sur cette partie de l'Écriture Sainte montrent combien à ses yeux les écrits inspirés qui ont précédé les Évangiles et les Épîtres nous sont un puissant stimulant capable d'accroître l'amour de Dieu et le désir de la perfection.

Assurément l'admirable doctrine de Jésus, la synthèse ascétique condensée dans le sermon sur la Montagne, la doctrine plus élevée encore que nous trouvons dans les discours que nous rapporte saint Jean, la théologie spirituelle de saint Paul, si riche en aperçus dogmatiques et en applications pratiques, constituent pour Cyrille un véritable code de perfection ; mais il sait apprécier la noblesse et l'élévation morale dont l'Ancien Testament avait déjà parlé auparavant. Le *Décalogue* se résume tout entier dans l'amour de Dieu et du prochain, dans le culte divin et le respect des droits d'autrui[1] ; l'enseignement si élevé des *Prophètes* rappelle sans cesse la bonté, la justice et l'amour de Dieu pour son peuple, le détourne du péché et surtout des pratiques idolâtriques, inculque le respect et l'amour de Dieu, la justice, l'équité, la bonté à l'égard de tous, surtout des faibles et des opprimés. Quant aux prières, en est-il de plus belles que celles que l'on trouve dans les *Psaumes*? Athanase, le grand maître de Cyrille, n'avait-il pas déjà fait valoir quelle aide peut donner la psalmodie dans la marche du chrétien vers l'idéal ; quelles richesses anciennes et nouvelles ne peut-on pas tirer de ce trésor? Cyrille a travaillé son commentaire des psaumes avec ardeur ; il en fait l'aveu dans le *prooemium*[2]. Cette assiduité dans l'étude de la science sacrée lui

(1) Le *Lévitique* XIX, 18, exigeait déjà l'amour du prochain mais Notre-Seigneur est venu parfaire cette loi de la charité. Cf. *De l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68*, 520, B, C, D. — Οὐκοῦν ἡ πᾶσα τελείωσις ἐν Χριστῷ, τετελείωκε δὲ ὁ νόμος οὐδέν, κατὰ τὸ γεγραμμένον... Βαδιεῖται δὲ ἡμῖν ἐπὶ τὰ ἐν χερσὶν ὁ λόγος, καὶ ἀγάπης τῆς εἰς τὸν πλησίον ἐκβασανιεῖ τοὺς τρόπους, παχύτερόν πως ἢ χρὴ τῆς διὰ Μωσέως συγγραφῆς, τοῖς ἀρχαιοτέροις εἰσκεκομισμένης... Οὐκοῦν ὁ μὲν νόμος, « Ἀγαπήσεις, φησί, τὸν πλησίον σου ὡς ἑαυτόν · « ὁ δὲ Κύριος ἡμῶν Ιησοῦς Χριστὸς, τῆς φιλαλληλίας τὸν νόμον διὰ μυρίων ὅσων ἡμῖν εἰσηγεῖται λόγων, συνήγορον δὲ τῷ νόμῳ τὴν ἔμφυτον γνῶσιν, καὶ τὴν ἐν ἑκάστῳ θέλησιν οἱονεὶ καθιστὰς, « Ἃ οὖν θέλετε, φησίν, ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, ταῦτα καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως ».

(2) Cf. *Sur les Psaumes, P. G. 69*, 717 A B. Ἵεροι μὲν λόγοι καὶ θείων ἄθροισις μαθημάτων, εὐκλεᾶ τοῖς εἰρηκόσιν περιποιοῦσι τὴν ὄνησιν · « Κρεῖσσον γὰρ σοφία λίθων πολυτελῶν, πᾶν δὲ τίμιον οὐκ ἄξιον αὐτῆς ἐστιν . » Χρῆναι δὲ οἶμαι πονεῖν, καὶ μάλα προθύμως, ἔν γε δὴ τοῖς οὕτως ὀνησιφόροις, ὄκνου τε εἶναι καὶ ῥαθυμίας κρείττονα τῶν ἀξιαγάστων ἐρῶντα πραγμάτων · οὐ γὰρ τοῖς εἰωθόσιν ἀναπίπτειν εἰς

est d'ailleurs habituelle ; il avoue son grand amour du travail théologique en plusieurs autres passages de ses œuvres[1].

L'Ancien Testament n'offre pas seulement à Cyrille *des enseignements* et des *prières* qui nourrissent la vie intérieure ; il y trouve aussi *des exemples* qui entraînent à la pratique de la vertu. Sans doute, ces modèles n'atteignent pas à la perfection de Jean-Baptiste, pour lequel Cyrille professe une dévotion spéciale, à la perfection des apôtres et surtout de Marie et de Jésus. Mais ils sont loin d'être négligeables. L'Ancien Testament fait défiler devant nos yeux une série de patriarches, de prophètes et d'autres personnages illustres, qui n'ont pas été sans faiblesses, mais dont les vertus sont entraînantes. Saint Paul les a célébrés dans son *Epître aux Hébreux*. Qui n'admirerait la vertu solide de Noé pratiquant le bien au milieu d'une génération corrompue[2], la foi et la confiance d'Abraham[3], la piété d'Abel[4], la prudence de Joseph[5], le courage, la sagesse et la constance de Moïse[6], la douceur, la patience, la pénitence, l'intrépidité et la piété de David[7], la sagesse des Prophètes[8] et tant d'autres exemples que l'on pourrait mentionner. Une lecture de ce genre est une exhortation morale ; il faut découvrir dans tous ces livres de l'Ancien Testament le sens spirituel[9] et se rappeler que dans les écrits de

ῥᾳθυμίαν, ἁλώσιμα γένοιτ' ἂν τὰ ἐξαίρετα τῶν κατορθωμάτων, ἀλλὰ τοῖς ἱδροῦν ἐθέλουσιν περὶ αὐτῶν. Ἔνθεν τοι κἀγὼ παρατέθηγμαι καὶ νῦν ἐπί γε τὸ δεῖν ὀλίγα ἅττα κατὰ δύναμιν καὶ εἰς τὴν τῶν ψαλμῶν ἀφηγήσασθαι βίβλον.

(1) Cf. *Procœmium* des *Glaphyres*, d'*Osée, d'Isaïe*, de *Jean* ; *Dialogue 7 sur la Trinité ; De l'Adoration en esprit et en vérité; Contre Nestorius; Homélies 17 et 26.*

(2) *Sur l'Épître aux Hébreux, P. G. 74*, 992 A, B.

(3) *Sur l'Épître aux Hébreux, P. G. 74*, 992 C, D.

(4) *Glaphyres sur le premier livre de la Genèse, P. G. 69*, 32, 33, 36 sq.

(5) *Glaphyres sur le livre VI de la Genèse, P. G. 69*, 284 D, 285 A, B, C, D sq.

(6) *Glaphyres sur les trois livres de l'Exode, P. G. 69*, 385 sq.

(7) *Sur le Psaume III, v. 5 et 6, P. G. 69*, 728 B, C, D.

(8) *Glaphyres sur le premier livre de l'Exode, P. G. 69*, 409 C. — Οἱ μακάριοι προφῆται περὶ τῶν καθ' ἡμᾶς οὐ μετρίως πεφροντικότες, ἅτε δὴ πνευματοφόροι καὶ ἀκριβῆ τῶν πραγμάτων ποιούμενοι τὴν κατάσκεψιν, συλλήπτορα καὶ ἐπαρωγὸν ἀναδείκνυσθαι παρεκάλουν τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον, αὐτῷ δὲ καὶ μόνῳ τὸ ἀνασώσειν δύνασθαι τοὺς εἰς λῆξιν ἥκοντας κακῶν ἀναθέντες ὡς Θεῷ. Γεγόνασι μὲν γὰρ τῶν ἀρίστων εἰσηγηταί, καὶ τὴν τῆς σωτηρίας παραδεικνύντες ὁδὸν σοφοί τε καὶ ἀγχίνοοι.

(9) Cyrille a le perpétuel souci dans ses commentaires de passer de la lettre à l'esprit, de découvrir le sens anagogique, allégorique ou accommodatice; sans sous-estimer l'ἱστορία, il s'élève sans tarder à la θεωρία ; ce qui semble surtout l'intéresser dans le texte sacré, c'est la résultante spirituelle et mystique. — *Glaphyres sur le premier livre de la Genèse, P. G. 69*, 16 A. Ἐκθησόμεθα δὲ χρησίμως, πρότερον μέν, τὰ ἱστορικῶς πεπραγμένα · διασαφήσαντες δὲ τὰ τοιάδε συμμέτρως, καὶ οἷά περ ἐκ τύπου καὶ σκιᾶς μεταπλάττοντες τὸ διήγημα, σαφῆ ποιησόμεθα τὴν ἀφήγησιν, ἀπονενευκότος ἡμῖν τοῦ λόγου πρὸς τὸ Χριστοῦ μυστήριον, καὶ αὐτὸν ἔχοντος πέρας, εἴπερ ἐστὶν ἀληθές, ὅτι τέλος νόμου καὶ προφητῶν ὁ Χριστός. Voir sur l'ἱστορία, le texte que nous avons cité dans notre Introduction, p. 21.

Moïse, le royaume de Dieu est annoncé et le mystère du Christ se trouve figuré[1].

Influence des évangiles synoptiques

On reconnaît l'influence des évangiles à l'importance que Cyrille attache à l'idée centrale de l'enseignement de Jésus dans les synoptiques, c'est-à-dire à l'idée du Royaume de Dieu. Le royaume ou le règne de Dieu prêché par Jésus-Christ n'est pas un royaume charnel ; il est spirituel ; il s'oppose à celui de Satan, le chef des anges rebelles. Il est le ciel réservé aux élus : « Venez, les bénis de mon Père, posséder le royaume qui vous a été préparé dès le commencement du monde »[2]. Il est aussi le royaume intérieur déjà instauré sur la terre par l'amour de Dieu, par cette paternité divine qu'acceptent les hommes de bonne volonté[3]. Il est enfin le royaume extérieur que Dieu fonde pour perpétuer son œuvre sur terre, c'est-à-dire en dernière analyse l'Église dans laquelle on entre par la foi et par le baptême[4].

Ces trois aspects intègrent, en réalité, un seul et même royaume ; car l'Église extérieure n'est fondée que pour permettre au royaume intérieur de se développer en paix et celui-ci est pour ainsi dire l'ensemble des conditions qui ouvrent le royaume céleste[5]. Ce royaume intérieur a un chef qui n'est autre que Dieu lui-même[6], et ce Dieu est Père. Sa paternité ne s'exerce pas seulement sur la collectivité, comme dans l'ancienne Loi,

(1) *Glaphyres sur la Genèse*, l. I, *P. G. 69*, 13. Ὅτι διὰ πάσης τῆς Μοσέως γραφῆς, τὸ τοῦ Χριστοῦ μυστήριον αἰνιγματωδῶς σημαίνεται « Ἐρευνᾶτε τὰς Γραφάς », τοῖς Ἰουδαίων δήμοις προσπεφώνηκεν ὁ Χριστός · οὐχ ἑτέρως ἂν ἰσχύσαι τῆς αἰωνίας ζωῆς ἐφικέσθαι τινάς, ἐναργέστατα λέγων, εἰ μὴ καθάπερ τινὰ θησαυρὸν ἀνορύττοντες τὸ γράμμα τὸ νομικόν, τὸν ἐν αὐτῷ κεκρυμμένον περιεργάζοιντο μαργαρίτην, τουτέστι, Χριστόν, « ἐν ᾧ πάντες εἰσὶν οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως οἱ ἀπόκρυφοι », κατὰ τὴν τοῦ μακαρίου Παύλου φωνήν.

(2) Ce texte de saint MATTHIEU, XXV, 34, est souvent cité, vg. *Sur saint Luc, P. G. 72*, 652 C ; *Commentaire sur saint Jean*, l. IX, *P. G. 74*, 265 B, etc.

(3) MATTH. V, 20, cité dans l'*Adoration en esprit et en vérité*, *P. G. 68*, 524 A ; LUC, XVII, 21, cité dans le *Commentaire sur saint Jean*, liv. V, *P. G. 73*, 757 B, dans le *Trésor*, *P. G. 75*, 173 D, etc.

(4) Le baptême purifie l'âme, fait de l'âme un temple de Dieu et lui communique le Saint-Esprit. *Sur saint Luc*, *P. G. 72*, 904, C, D. Le Baptême introduit dans le royaume des cieux, *Trésor* ass. XI, *P. G. 75*, 176 A, B, C, D. — Les expressions « royaume intérieur, extérieur » ne se trouvent pas littéralement dans Cyrille.

(5) Cf. la quatrième partie de ce présent volume sur l'Église, organisme et organisation. — Dans son *Commentaire sur saint Matthieu*, XVI, 18, *P. G.* 72, 423 A, B, Cyrille souligne que le Christ, maître du ciel et de la terre et possesseur des pouvoirs divins, communique à Pierre les clés du royaume des cieux en même temps qu'Il fonde l'Église ici-bas. — Sur le Christ-Roi, en tant qu'homme, roi des justes et des infidèles, *Sur saint Matthieu*, *P. G.* 72, 381 D, 383 A.

(6) *Commentaire sur saint Luc*, *P. G. 72*, 689 D, 692 A, B, 685 D, 687 D, où Cyrille explique le *Pater Noster* et l'*Adveniat regnum tuum*.

mais sur chaque âme en particulier. Sa bonté s'étend aux méchants eux-mêmes tant qu'ils sont sur terre[1]. Sa colère se manifestera sur les pécheurs endurcis qui seront condamnés au feu de l'enfer[2]. Ce royaume annoncé dans l'Ancien Testament a été fondé sur terre par Jésus-Christ, fils de Dieu et fils de l'homme[3]. Jésus-Christ est notre roi par droit de naissance, puisqu'il est le fils et l'héritier naturel de Dieu le Père, le seul qui connaisse le Père comme Dieu le connaît. Jésus-Christ est aussi notre roi par droit de conquête puisqu'il est venu sauver ce qui avait péri et qu'il a versé son sang pour la rémission de nos péchés[4]. Ce divin Roi est plein de dévouement ; il aime les petits, les pauvres, les délaissés ; il court après la brebis égarée pour la ramener au bercail, il va au devant de l'enfant prodigue, et, sur la croix, il pardonne à ses bourreaux[5]. Mais juge des vivants et des morts, il fera au dernier jour le discernement entre bons et méchants, accueillant avec amour les justes en son royaume céleste, condamnant les coupables au supplice éternel[6].

(1) Parabole de l'enfant prodigue. *Comment. sur saint Luc, P. G. 72,* 809 A, B, C; Sermon sur la montagne, *Comment. sur saint Luc, P. G. 72,* 740 A, B, C, D et 741 A, B.

(2) *Commentaire sur saint Jean, P. G. 73,* 285 C, D ; 288 A, B, C, où Cyrille commente III, 36, 'Ο δὲ ἀπειθῶν τῷ Υἱῷ, οὐκ ὄψεται τὴν ζωήν et 'Αλλ' ὀργὴ τοῦ θεοῦ μενεῖ (vulg. μένει) ἐπ' αὐτόν. — Un peu plus loin, *Comment. sur saint Jean,* V, 28, 29, *P. G. 73,* 384 B, C, D et 385 A, il parle de la peine réservée aux méchants : 'Επιλέγει δὲ χρησίμως, ὅτι προελεύσονται τῶν μνημάτων, οἱ μὲν ἐπ' αἰσχροῖς ἁλόντες, καὶ πονηρίᾳ συμβιοτεύσαντες, τὴν ἀτελεύτητον ὑφέξονται (ὑφέξοντες) δίκην... — Cf. aussi *Sur saint Jean, P. G. 73,* 797 C, D.

(3) *Comment. sur saint Luc, P. G. 72,* 840 C, D et 841 A, B. En expliquant Luc XVII, 20, 'Επερωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν Φαρισαίων, πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, Cyrille cite « 'Η βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν » et Joan, I, 26 « Μέσος δὲ ὑμῶν ἕστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε ».

(4) *Commentaire sur saint Luc, P. G. 72,* 689 D, 692 A, B ; *Commentaire sur saint Jean, P. G. 73,* 565 A, B, C, D ; Souveraineté du Christ, *Sur saint Jean, P. G. 74,* 384 ; sur le sacrifice de la Rédemption, *Le Christ est un, P. G. 75,* 1337 B. Τέθυται γὰρ ὑπὲρ ἡμῶν ὁ Χριστὸς τὸ ἄμωμον ἱερεῖον, καὶ μιᾷ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους, ἀναμορφῶν εἰς τὸ ἐν ἀρχαῖς τὴν ἀνθρώπου φύσιν... « Πάντα γὰρ ἐν αὐτῷ καινά ». — Royauté du Christ en général, *Sur saint Jean, P. G. 74,* 618 B, C, D, 620 C, D, 621 A, 622 B, C, D.

(5) Béatitudes, *Comment. sur saint Luc, P. G. 72,* 588, 589, 592. — Prédilection du Christ pour les enfants et esprit d'enfance, *P. G. 72,* 856 A, B. — *Sur saint Luc, P. G. 72,* 608 C, D et 609 où se trouve cité le « Revelasti ea parvulis ». — Le Christ est venu évangéliser les pauvres, *Sur saint Luc, P. G. 72,* 536 D, 538 A, B, C, D. Sur l'enfant prodigue, *Sur saint Luc, P. G. 72,* 801 sq. — Bonté du Christ envers les publicains et les pécheurs, *P. G. 72,* 805 D, 796 D, 797 A, B, envers la brebis perdue, *P. G. 72,* 797 C, D ; sur la drachme perdue et retrouvée, *P. G. 72,* 800 B, C, D, 801.

(6) Sur la mort, le jugement, le ciel, l'enfer, la résurrection, *Sur saint Jean, P. G. 73,* 960, et PUSEY, t. II, p. 152 sq. — *Sur saint Jean,* XIX, 30, *P. G. 74,* 669, et PUSEY, t. III, p. 96 ; *Sur la première Épître aux Corinthiens, P. G. 74,* 901, 904, 912, 913. — *Sur saint Jean, P. G. 73,* 285, 385, 696, 1032. — *Comment. sur Zacharie,* ch. 104, v. 6, 7, *P. G. 72,* 248. — *Sur saint Luc, P. G. 72,* 729.

Rien n'est plus précieux sur terre que ce royaume de Dieu et du Christ ; il est le trésor caché et la perle précieuse qu'il faut à tout prix acquérir, il est semblable au grain de sénevé qui grandit et au ferment qui fait lever la pâte[1].

Il importe donc beaucoup de connaître les conditions à remplir pour entrer dans ce royaume. Le Christ ne se lasse pas de les répéter et Cyrille après lui. Il faut faire pénitence[2], recevoir le baptême[3], croire à l'Évangile[4] et pratiquer les commandements[5]. Une fois entré dans le royaume, le disciple du Christ doit se rapprocher le plus possible de la perfection même de Dieu : « Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait ».

Deux conditions s'imposent pour atteindre cet idéal : le renoncement et l'amour. Il faut que le grain meure ; il faut perdre son âme[6]. « Celui qui ne prend pas sa croix et ne marche pas à ma suite n'est pas digne de moi »[7]. « Le serviteur n'est pas plus grand que le maître »[8]. Le renoncement

(1) Ce que l'on trouve quand on quitte tout pour l'amour du Christ. *Sur saint Luc, P. G. 72,* 860, 861. — Royaume de Dieu comparé au grain de sénevé et au ferment, *Sur saint Luc, P. G. 72,* 772, 773.

(2) Il faut entrer par la porte étroite, *Sur saint Luc, P. G. 72,* 776, 777. — Faire pénitence. *Sur saint Luc, P. G. 72,* 516 B, C, D, 620 D, 621. Pour entrer dans le royaume des cieux, il faut une justice supérieure à celle des scribes et des pharisiens, *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 524 A.

(3) Efficacité du baptême. *Sur saint Luc, P. G. 72,* 904 C, D. Ὑπαντήσει γάρ, φησίν, ὑμῖν ἄνθρωπος κεράμιον ὕδατος βαστάζων. Ἦ τάχα που καὶ μυστικόν τι καὶ ἀναγκαῖον διὰ τούτου δηλῶν · ἔνθα γὰρ ἂν εἰσέλθοι τὸ ὕδωρ (δῆλον δὲ ὅτι τὸ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος), ἐκεῖ καταλύσει Χριστός · παντὸς γὰρ ἡμᾶς ἀπαλλάττει ῥύπου, ὥστε καὶ ναὸν ἡμᾶς ἅγιον γενέσθαι θεοῦ, καὶ τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως κοινωνοὺς διὰ μετοχῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος · Οὐκ ἂν δὲ ἁμάρτοι τις τοῦ ἀληθοῦς, καὶ ἀγγεῖον (cod. ἀνάγειον) εἶναι λέγων τοῦ ἁγίου Πνεύματος, παντὸς ἁγίου ψυχήν. Différence entre le baptême de Jean et celui du Christ, *Sur saint Luc, P. G. 72,* 517 D, 520 A, B, C, D. — Efficacité du baptême : le ciel s'ouvre, *Sur saint Luc, P. G. 72,* 521 C, D, 524 A, B, C, D. — *Trésor, P. G. 75,* 176 A, B, C, D. — Il est une seconde naissance, *Sur Isaïe, P. G. 70,* 96, B, C, D.

(4) *Sur saint Matthieu,* X, 7. Πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε, λέγοντες, ὅτι Ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, *P. G. 72,* 396 A : Ἠγγικέναι λέγει τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, τὴν διὰ πίστεως χάριν. — Foi et confiance inébranlable dans le Christ, *Sur saint Luc, P. G. 72,* 832 B, C, D, 833 A, B, C, D.

(5) La foi doit avoir les bonnes œuvres pour compagnes, *Sur saint Luc, P. G.* 72, 776 C, D et 777 A, B. — *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1201. — *P. G. 74,* 125, et Pusey, t. II, p. 355. — *Sur saint Matthieu, P. G. 72,* 388 A : Ὁ ἀκροατὴς μόνος τοῦ λόγου, οὐ μὴν καὶ ποιητής, οἴκῳ ἀπεικάζεται ἐπὶ τῆς ψάμμου οἰκοδομηθέντι. — *Sur saint Luc, P. G. 72,* 628 C, D.

(6) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 845 A, B, C.

(7) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 652 A, B, C, D où se trouve cité Matth. X, 38. — Maximien, lors de sa nomination à l'épiscopat, dans une lettre à Cyrille, fait écho à cette doctrine de l'abnégation, *P. G. 77,* 149 A, B, C.

(8) *Sur saint Matthieu, P. G. 72,* 397 A ; *Sur saint Jean, P. G. 74,* 125.

à soi-même et aux créatures exige le détachement de tout ce qui est un obstacle à l'union de Dieu ; et l'amour est le don complet de soi-même au Père à la suite de Jésus-Christ. Chez tous les disciples du Christ, le renoncement doit exclure cet amour déréglé de soi-même et des créatures qui constitue le péché. « Si ton œil droit te scandalise, arrache-le et jette-le loin de toi »[1]. Pour ceux qui veulent être parfaits, le renoncement comprendra la pratique des conseils évangéliques, la pauvreté effective, le détachement de la famille et la chasteté parfaite[2]. Ceux qui ne voudront ou ne pourront pas aller jusque-là, se contenteront du renoncement intérieur à la famille et aux biens de ce monde : ils pratiqueront l'esprit de pauvreté et le détachement intérieur de tout ce qui s'oppose au règne de Dieu dans l'âme ; par là, ils peuvent arriver à un haut degré de sainteté. A eux aussi, en un certain sens, le centuple est promis.

Il faut se mortifier c'est-à-dire mourir au péché et vivre pour le Christ[3]. Le renoncement parfait va jusqu'à l'amour de la croix : « qu'il porte sa croix » ; on finit par aimer la Croix, non pas en elle-même, mais à cause du divin crucifié qu'on veut suivre jusqu'au bout : « et qu'il me suive ». On finit même par trouver le bonheur dans la croix : « Bienheureux les pauvres en esprit... Bienheureux les doux... Bienheureux ceux qui souffrent persécution... Bienheureux êtes-vous quand on dira du mal sur votre compte »[4].

Mais le renoncement n'est qu'un moyen pour arriver à l'amour de Dieu et du prochain pour Dieu. C'est l'amour en effet qui résume toute la loi : « Dans ces deux commandements résident toute la loi et les prophètes ».

(1) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 653 A, où se trouve cité MATTH., V, 29. — *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 380 C, D.

(2) Sur la perfection que doivent réaliser les moines, *Sur Isaïe, P. G. 70*, 1364, 1365. — Sur la perfection chrétienne, cf. le commentaire des Béatitudes, *Sur saint Luc, P. G. 72*, 589 sq. — Sur le détachement de la famille, lire un très beau passage, *Sur saint Luc*, XIV, 26, *P. G. 72*, 793 A, B, C et *Sur saint Luc, P. G. 68*, 860 B, C, D. — Conseils donnés par Cyrille aux reines, sur la vie spirituelle ; comment ils sont fondés sur le dogme et la théologie, *Sur la vraie foi aux Reines, P. G. 76*, 1201 sq.

(3) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 900 D, 901 A. — *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68*, 985 A, B, C, D, 988, A, B. — *Sur saint Jean, P. G. 74*, 649, 652, 653.

(4) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 589 sq. — *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 424 C, D. *Sur Isaïe, P. G. 70*, 1347 C, D. — *Sur saint Jean, P. G. 74*, 456 D, 457 A, B, C, D, 460 A, B, C, D. *Sur saint Jean, P. G. 74*, 568. — *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 380 B : Εἰ δέ σοι φορτικὰ εἶναι δοκεῖ ταῦτα τὰ ἐπιτάγματα, καὶ πολὺν παρέχειν τὸν πόνον, ἐννόησον, ὅτι διὰ τὸν Χριστὸν ταῦτα ποιεῖς, καὶ τὰ λυπερὰ ἔσται ἤδη, καὶ ὁ πόνος οὐκέτι πόνος φανεῖται, ἀλλ' ὅσαπερ ἂν ἐπιτείνηται, τοσούτῳ γλυκύτερος καὶ ἡδίων γίνεται. Οὐ μόνον δὲ τῇ τῶν μελλόντων ἐλπίδι κούφην τὴν ἀρετὴν ἐποίησεν ὁ Θεός, ἀλλὰ καὶ ἑτέρῳ τρόπῳ συνεφαπτόμενος ἡμῖν πανταχοῦ καὶ συναντιλαμβανόμενος.

Et cet amour consiste à se donner à Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit ». Le second commandement est semblable au premier : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même »[1]. Voilà le plus grand de tous les commandements, celui qui résume toute la perfection.

Cet amour doit être filial : il nous porte tout d'abord à glorifier notre Père Céleste : « Notre Père... que ton nom soit sanctifié, que ton règne arrive », le seul vrai Père, père universel, père au sens strict et non pas seulement métaphorique, père attentif et indulgent[2]. Pour le mieux glorifier, cet amour filial nous porte à observer ses commandements : « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel »... « Ce n'est pas celui qui dit : « Seigneur, Seigneur », qui entrera dans le royaume des cieux, mais celui qui fait la volonté de mon Père »[3]. Il nous porte à suivre le Christ avec constance, sans plus jamais regarder en arrière[4]. Ainsi

(1) Sur la charité envers Dieu et envers le prochain, *Commentaire sur saint Jean, P. G. 74*, 520 B, C, D, 521 sq. — *Sur Isaïe, P. G. 70*, 1288 A : Πλήρωμα γὰρ νόμου ἀγάπη, κατὰ τὸ γεγραμμένον. Ἀγάπης δὲ πλήρωσις τῆς εἰς ἀδελφούς, καὶ εὐσπλαγχνίας ἀπόδειξις τῆς τετιμημένης παρὰ Θεῷ, τὸ πεινῶντι μὲν διαθρύπτει τὸν ἄρτον, πτωχοὺς δὲ ἀστέγους εἰσοικίσαθαι, καὶ γυμνοὺς ἀμφιέσαι, καὶ τοῖς οἰκείοις τοῦ σπέρματος, τουτέστι, τοῖς ἐκ γένους, τὴν ἀρκοῦσαν, οἶμαι, φειδῶ, (ἀπονεῖμαι) καὶ μερίσασθαι πρὸς αὐτοὺς τῆς παρὰ Θεοῦ δοθείσης εὐθηνίας τὸ πλάτος. — *Sur Isaïe, P. G. 70*, 1288 A, B : Τό γε μὴν ἑλέσθαι τὰ τῆς ἀγάπης ἔργα πληροῦν διὰ τοῦ διαθρύψαι πεινῶντι τὸν ἄρτον, καὶ πτωχοὺς ἀστέγους εἰσοίκισασθαι, καὶ γυμνοὺς περιβαλεῖν, καὶ μὴ(ν) ἀνέχεσθαί τινας τῶν ἐκ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματος, τῶν ἀρίστων ἀνδραγαθημάτων ἀπόδειξιν ἔχει σαφῆ. Διὰ τοῦτο καὶ ὁ πάλαι νόμος, παιδαγωγὸς ὑπάρχων ἐπὶ Χριστὸν, οὐ τὴν ἀγαθοῦ πλήρωσιν εἰσκεκόμικε τοῖς τὸ τηνικάδε, ἐδίδασκε δὲ μᾶλλον φαυλότητος προαποφοιτᾷν. Τὸ γὰρ, Οὐ φονεύσεις, Οὐ μοιχεύσεις, Οὐκ ἐπιορκήσεις, ταύτην ἔχει τὴν δύναμιν. Τετήρητο δὲ τὸ τέλειον, καὶ ἡ παντὸς ἀγαθοῦ πλήρωσις τοῖς διὰ Χριστοῦ θεσπίσμασι, παρ' ὧν ἐμάθομεν τὰ τῆς εἰς Θεόν τε καὶ ἀδελφοὺς ἀγάπης ἔργα πληροῦν. *Sur saint Jean, P. G. 74*, 384 A B, et PUSEY 2, 577 : Εἰ γὰρ ἁπάσης τῆς τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἐντολῆς τὴν πλήρωσιν, ἡ εἰς ἀδελφοὺς ἀγάπη τηρεῖ καὶ ἐργάζεται, πῶς οὐ λίαν ἀξιοθαύμαστος ὁ ταύτην ὅτι μάλιστα κατορθοῦν ἐπιχειρῶν, ἀλοιδορήτως τε καὶ ἀνυπαιτίως, ὅτε πασῶν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τῶν ἀρετῶν ἐναπόκειται τὸ κεφάλαιον ; Δευτέρα γὰρ τῆς εἰς Θεὸν ἀγάπης, ἡ εἰς ἀλλήλους ἐστὶ, καὶ πᾶσα τῆς εἰς Θεὸν εὐσεβείας ἡ δύναμις ὡς ἐν ἑνὶ τούτῳ συμπεραιοῦται λόγῳ, ἐν τῷ, « Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἑαυτόν ». — Le texte du *Deutéronome*, VI, 3, est encore cité dans l'écrit *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1229 D.

(2) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68*, 520 B, où se trouve cité *Rom.*, VIII, 15. — *Sur saint Luc, P. G. 72*, 669 A, B, où peut se lire un commentaire sur notre adoption filiale.

(3) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 605 C, D et 608 A, *P. G. 72*, 628 C, D. Le Christ lui-même a toujours fait la volonté et le bon plaisir de Dieu. Cf. *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1364 C, D à 1370. — *Sur saint Jean, P. G. 74*, 322 D.

(4) Marcher toujours de l'avant et suivre le Christ, comme les apôtres, *Sur saint Luc, P. G. 72*, 664 B, C. — *Sur saint Jean, P. G. 74*, 652 B.

donc renoncement et amour sont les deux conditions essentielles requises pour conquérir le royaume de Dieu et la perfection. Cette doctrine spirituelle qui se dégage de Matthieu, de Marc et de Luc, Cyrille l'a assimilée à fond et il est facile de la retrouver dans ses écrits, bien que nulle part nous n'en trouvions un exposé synthétique.

Influence de saint Paul Ce n'est pas seulement sur les fragments de commentaires perdus que l'on peut se baser pour affirmer cette influence paulinienne[1]. Tous les ouvrages cyrilliens sont imprégnés de la pensée de l'Apôtre et émaillés de citations des épîtres. Dans son écrit *Sur la vraie foie, aux reines*[2], on trouve une sorte de synthèse de la Christologie, et de la Sotériologie d'après saint Paul.

Saint Paul insiste moins sur le royaume de Dieu que sur le dessein de Dieu de sauver et de sanctifier tous les hommes, Juifs et Gentils, par son Fils. Jésus-Christ est constitué chef de la race humaine. Tous doivent lui être incorporés : « Béni soit Dieu, le Père de N.-S. J.-C., qui nous a bénis dans le Christ de toutes sortes de bénédictions spirituelles dans les cieux ; il nous a élus dans le Christ avant la constitution du monde, pour que nous soyons saints et immaculés en sa présence dans la charité ; lui qui nous a prédestinés à l'adoption des fils par Jésus-Christ en lui »[3].

Ainsi donc, de toute éternité, Dieu veut nous sanctifier et nous prendre comme enfants adoptifs. Un obstacle se dresse : le péché, péché d'origine, commis par Adam le premier chef de l'humanité[4] et transmis à ses descendants avec la concupiscence, cette loi de la chair qui nous captive sous la loi du péché. Dieu a pitié de l'homme, il lui envoie un Rédempteur, un Sauveur, son propre Fils, Jésus-Christ[5] qui sera le nouveau chef de l'humanité et nous rachètera par l'obéissance, une obéissance poussée

(1) Cf. commentaires de Cyrille, *Sur l'Epître de saint Paul aux Romains, P. G. 74*, 773-856, et Pusey, t. III (à la suite du commentaire de saint Jean), p. 173-248; *Sur l'Épître aux Corinthiens, P. G. 74*, 856-952, et Pusey, t. III, p. 249-361 ; *Sur l'Épître aux Hébreux, P. G. 74*, 953-1005, et Pusey, t. III, p. 362-440 (qui ajoute plusieurs fragments syriaques).

(2) *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1201 sq.

(3) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 669 B, où se trouve cité *Ephes.*, I, 3-5, et commenté le texte sur notre prédestination à l'adoption filiale. — *P. G. 72*, 669 A : Οὐκοῦν ἐν τῇ τοῦ Πατρὸς γνώσει ἐκέκρυπτο, καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς, τὸ σεπτὸν καὶ μέγα τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν μυστήριον · Οὕτω καὶ ἡμεῖς προεγνώσθημεν καὶ προωρίσθημεν εἰς υἱοθεσίαν.

(4) *Sur l'Épître aux Romains, P. G. 74*, 784, 785, 788, 789.

(5) *Sur saint Luc, P. G. 74*, 816 B, C, D. *Sur saint Luc, P. G. 72*, 709 D : 'Αληθεύει λέγων ὁ σοφώτατος Παῦλος, ὅτι Χριστὸς εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι. Ταύτης γὰρ ἕνεκα τῆς αἰτίας, καθεὶς ἑαυτὸν εἰς κένωσιν, ἐπὶ γῆς ὤφθη μετὰ σαρκὸς, καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη.

jusqu'à la mort et la mort de la croix[1]. Jésus sera l'objet de notre foi[2], il sera le centre de notre vie : « Pour moi, vivre, c'est le Christ »[3].

Ses mérites et ses satisfactions nous sont appliqués surtout par le baptême et la participation à l'eulogie mystique. Le Baptême nous régénère, nous incorpore à Jésus-Christ et fait de nous des hommes nouveaux, qui, sous la conduite et l'action du Saint-Esprit, doivent combattre sans cesse contre la chair ou le vieil homme et le monde[4]. Grâce à l'eulogie, le chrétien participe plus abondamment à la mort et à la vie de Jésus-Christ, à ses sentiments intérieurs et à ses vertus[5].

La mort du Christ est la cause du salut du monde[6].

Mais pour recevoir avec fruit le Baptême et participer efficacement à l'Eulogie, pour cultiver la vie divine qui par eux nous est communiquée, il faut vivre de la vie de la foi « Mon juste vit de la foi »[7], il faut vivre de la vie d'espérance, en mettant toute sa confiance dans la Providence de Dieu, en Jésus-Christ et en ses promesses[8] ; il faut surtout pratiquer la charité. Le Christ, comme la charité, est la fin de la loi et des prophètes[9] ;

(1) *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1364 C, D, 1365 A, B, C, D, 1368, 1369, 1370.

(2) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 728 A, B, C. — *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1320, 1321, 1323 : Ὅτι εἰς Χριστὸν ἡ πίστις ὡς εἰς Θεόν. — Un grand nombre de textes de saint Paul sont cités et commentés, à l'appui de cette assertion : *Rom.*, I, 3, 5, 6, 9 ; *Rom.*, V, 1, 2 ; *Rom.*, IX, 33 ; *Rom.*, X, 5, 6-11 ; *Rom.*, XVI, 25-27 ; *Rom.*, XV, 8, 9 ; *Rom.*, IV, 3, 13 ; *Galat.*, III, 9 ; *I Cor.*, VI, 11 ; *II Cor.*, XI, 1 ; *Galat.*, 1, 6-8, 15-17 ; II, 16 ; *Rom.*, I, 13, 14 ; *Ephes.*, III, 1-4 ; *Ephes.*, III, 8, 9 ; V, 25, 26 ; *Rom.*, X, 8-10 ; *Philipp.*, I, 18, 28 ; *I Tim.*, I, 15. — II, 16 ; *Tit.*, III, 8.

(3) *Sur la IIe Ep. aux Corinthiens, P. G. 74,* 945 D, où est cité *Philipp.*, I, 21 ; Sur le Christ, porte, route, auteur de la réconciliation, *P. G. 74,* 944 A, B, C, D.

(4) *Rom.*, VI, 3, expliqué dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains, P. G. 74,* 792, 793, et Pusey, t. III, p. 188. *Sur Isaïe, P. G. 70,* 96, C, D.

(5) *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1281 A, B. — *Sur saint Matthieu, P. G. 72,* 452 sq. ; *Sur saint Luc, P. G. 72,* 905 sq. *Sur saint Jean, P. G. 32,* 560-585, et Pusey, t. I, p. 514 sq. ; *Contre Nestorius, P. G. 76,* 189-208 ; *Anath.*, XI, *P. G. 77,* 121.

(6) *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1292, A, B, C, D, 1294, 1296 où sont cités et commentés les principaux textes sotériologiques de l'épître aux Romains, aux Galates, aux Éphésiens, aux Hébreux, à Timothée.

(7) *P. G. 74,* 841 D, 844 A, B, C ; *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1365 D. — *Sur saint Jean, P. G. 73,* 1008 C, D, 1009 A, B.

(8) *Sur Isaïe, P. G. 70,* 1437 C, D, 1448 D. *Sur l'Épître aux Romains, P. G. 74,* 824 C, où est commenté *Rom.*, VIII, 24. — L'idée d'espérance de la récompense se retrouve dans le commentaire des béatitudes. *Sur saint Luc, P. G. 72,* 589 A, B, C, D, et dans les textes eschatologiques, *P. G. 74,* 901, 904, 913 ; *P. G. 73,* 1032. — Pour le commentaire de *Rom.*, VIII, 19, cf. *Sur la Ire aux Romains, P. G. 74,* 821 B.

(9) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 596 C, D : Τέλος νόμου καὶ προφητῶν γενέσθαι Χριστὸν ὁ σοφώτατος ἔφη Παῦλος (*Rom.* X, 4). — Sur la charité dans les pensées et les paroles, *Sur saint Luc, P. G. 72,* 600 A, B, C, où est cité *Rom.*, II, 1.

la charité est la vertu suprême qui nous accompagnera jusqu'au ciel[1] mais qui, sur terre, exige le crucifiement de la nature corrompue[2]. Toute cette ascèse se résume en une formule qui revient souvent sous la plume de l'Apôtre et qui n'a point passé inaperçue devant l'esprit de Cyrille : il faut s'incorporer de plus en plus au Christ Jésus, se dépouiller du vieil homme avec ses mauvaises inclinations, revêtir l'homme nouveau avec ses vertus[3]. Le vieil homme, qui s'appelle aussi la chair, est notre nature, non pas en elle-même, mais en tant que viciée par la triple concupiscence[4]. Les œuvres de la chair sont tous les péchés, ceux de sensualité, de luxure, d'orgueil[5]. Le chrétien a l'obligation de mortifier ou de crucifier sa chair. La chair mène à la corruption[6]. La concupiscence qui n'est pas détruite par le baptême nous porte violemment au mal et nous captiverait sous la loi du péché, si nous ne la combattions à outrance, appuyée sur la grâce de Jésus-Christ : « Qui me délivrera de ce corps de mort ? La grâce de Dieu par Jésus-Christ »[7]. De plus, au baptême, morts et ensevelis avec le Christ pour vivre avec lui d'une vie nouvelle, le chrétien s'est engagé à éviter le péché et par là même à combattre énergiquement contre la chair et le démon[8]. La vie est donc un combat, dont l'enjeu est la couronne de gloire qui nous est réservée par le Dieu de toute justice et de tout amour.

Ce qui nous soutient dans cette lutte et rend la victoire relativement facile malgré notre faiblesse, c'est la grâce de Dieu méritée par le Christ : si nous y coopérons, nous sommes sûrs de la victoire ; nous ne serons pas

(1) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité*, *P. G. 68*, 520 D, 521 A, où se trouve cité *I. Cor.*, XIII, 3-8.

(2) La Croix, seule réalité en qui le chrétien se glorifie, *Sur Isaïe*, *P. G. 70*, 469 D, où est cité *Galat.*, VI, 14. — *Sur Isaïe*, *P. G. 70*, 1436 C, D, où est cité *Gal.*, V, 24. — Sur le renoncement : *Sur saint Jean*, *P. G. 74*, 652 A, B, C, D, 654 B, C, D.

(3) *Sur saint Jean*, *P. G. 74*, 573 C, D, 576 A. — *Sur l'Épître aux Romains*, *P. G. 74*, 792, 793, 796. *Sur la Ire Épître aux Corinthiens*, *P. G. 74*, 869 C, D, 872 A, B. — Voir notre quatrième partie sur l'Église, corps du Christ.

(4) *Sur saint Jean*, *P. G. 74*, 796, 797.

(5) *Sur saint Matthieu*, *P. G. 72*, 380 B, C, où est cité : *I Cor.*, VI, 9. — *Sur l'Épître aux Romains*, *P. G. 74*, 813, 816, 817, 820.

(6) *Sur saint Matthieu*, *P. G. 72*, 388 C où est cité *Galat.*, VI, 8. — La croix, folie pour les Gentils, scandale pour les Juifs, *Sur saint Matthieu*, *P. G. 72*, 505 B ; L'amour de la chair engendre la mort, *Sur la Ire Épître aux Romains*, *P. G. 74*, 820 C. : Θάνατον μὲν εἶναι φησι τὸ τῆς σαρκὸς φρόνημα, καὶ μάλα ὀρθῶς · τὸ δέ γε τοῦ πνεύματος, ζωὴν καὶ εἰρήνην. Θανάτου μὲν γὰρ ἀληθῶς ἡ φιλοσαρκία πρόξενος · ζωῆς δὲ τῆς εἰς αἰῶνα καὶ τῶν ἄνωθεν ἀγαθῶν, τὸ διαβιοῦν ἑλέσθαι πνευματικῶς.

(7) *Sur saint Luc*, *P. G. 72*, 697 C. — *Sur l'Épître aux Romains*, *P. G. 74*, 792, 793, 816.

(8) *Sur la Ire aux Romains*, *P. G . 74*, 792, 793, 796 ; *Sur saint Jean*, *P. G. 74*, 654 B, C, D. — *Sur saint Luc*, *P. G. 72*, 497, où se trouvent cités *Coloss.*, II, 11 et *II Timoth.*, II, 11.

éprouvés au-dessus de nos forces[1]. Nous pouvons tout en celui qui nous fortifie[2].

Cette mortification comporte d'abord ce qui est essentiel pour éviter la damnation ; de plus, la mortification, à un degré supérieur, comporte ce qui est nécessaire à la perfection, comme l'humilité parfaite, le désintéressement absolu[3].

Il y a des degrés dans la perfection[4]. En se dépouillant du vieil homme, on s'incorpore à Jésus-Christ, on se revêt de l'homme nouveau[5] ; cet homme nouveau, c'est le chrétien régénéré par le baptême, uni au Saint-Esprit, s'efforçant avec l'aide de la grâce de se transformer en Jésus-Christ, nouvel Adam[6].

La pensée de Cyrille est imprégnée de l'esprit de saint Paul. Aucun des textes majeurs de l'apôtre sur le rôle du Saint-Esprit dans l'âme régénérée, sur le rôle du Christ et celui de l'âme ne lui est étranger. Nous l'avons vu dans notre seconde partie qui traitait de la place du Christ dans la vie spirituelle, dans notre troisième partie sur l'activité du Saint-Esprit dans l'âme des fidèles, enfin dans notre quatrième partie sur le Corps Mystique du Christ.

Le Saint-Esprit habite l'âme du juste et la transforme en un temple saint : « Car le temple de Dieu est saint : et c'est vous qui êtes ce temple »[7]. Il agit dans cette âme, la meut par un secours divin, lui donne une confiance filiale dans le Père Céleste et la fait prier avec une efficacité toute particulière. Il opère en nous le vouloir et le faire. C'est Lui en qui nous disons : *Abba, Père*, qui vient au secours de notre faiblesse et qui intercède

(1) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 625, où se trouve cité *I Cor.*, X, 13. — Dans la tempête des tentations, le Christ vient à notre secours, *Sur saint Luc, P. G. 72*, 632 A, B, C, D. — Le Christ nous donne sa grâce sans laquelle nous ne pouvons rien : *Sur saint Luc, P. G. 72*, 776 D, et SMITH, t. II, p. 462 ; *Sur saint Jean, P. G. 74*, 524 A, B, C, et PUSEY, t. II, p. 703 ; *Sur Isaïe, P. G. 70*, 1040, 1216 ; *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68*, 173.

(2) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 632 A.

(3) La leçon spirituelle du crucifiement, cf. *Sur saint Jean, P. G. 74*, 652, 653. — Éloge de la chasteté parfaite, *Sur la Ire aux Corinthiens, P. G. 74*, 872, 873.

(4) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 748, 749, passage où est cité *I Cor.*, III, 2. — Τελείων γάρ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφὴ, τῶν διὰ τὴν ἕξιν ἐχόντων τὰ αἰσθητήρια, γεγυμνασμένα πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ · τοῖς γὰρ τὴν διάνοιαν ἔχουσιν εὐσθενῆ, πρέποι ἂν εἰκότως τὰ μεγάλα καὶ ἐξαίρετα τῶν ἁγιοπρεπῶν ἐνταλμάτων · τοῖς δὲ οὕτω πρὸς τοῦτο ἐλαληκόσιν ἰσχύος πνευματικῆς, τὰ δυσχερείας ἁπάσης ἀπηλλαγμένα.

(5) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 808, où se trouve cité *Galat.*, III, 27.

(6) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 523 B, C, D, 909 A, B ; *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1293. A : Δεύτερος Ἀδὰμ κεχρημάτικεν ὁ Χριστός · καὶ ὥσπερ ὁ πρῶτος Ἀδὰμ ἡμᾶς κατεβίβασεν εἰς φθοράν, οὕτως ὁ δεύτερος ἀνεκόμισεν εἰς ζωήν.

(7) *Sur la Ire aux Corinthiens, P. G. 74*, 872 B, C. — *Sur la vraie foi, aux Reines P. G. 76*, 1234 C, 1236 A, 1305.

pour nous avec des gémissements inénarrables[1]. Le Christ est le Chef d'un corps dont nous sommes les membres ; il nous donne le mouvement, la direction, la vie[2]. Par le baptême, nous lui sommes incorporés et par l'eulogie sainte, nous sommes unis à sa Passion que nous commémorons, à son sacrifice, à sa vie ressuscitée à laquelle il nous fait participer, en attendant qu'avec lui nous montions au ciel, où nous sommes déjà par l'espérance ; « en effet, nous sommes sauvés en espérance » et il est le premier né d'entre les morts[3]. Du reste, tout le long du jour peut se prolonger une sorte de communion spirituelle, en vertu de laquelle nous faisons nôtres les pensées, les affections et les volitions du Christ : « Ayez en vous les sentiments qui se trouvent dans le Christ Jésus...[4] Je vis, non pas moi, mais c'est le Christ qui vit en moi »[5]. Rien alors ne peut nous séparer de celui qui est notre tout : « Qui donc nous séparera de la Charité

(1) *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1306 A. — *Sur saint Luc, P. G. 72,* 521 C et 617 D. — *Sur la Ire Épître aux Romains, P. G. 74,* 824, A, B, D, 825. — *Dans le Trésor sur la sainte et consubstantielle Trinité, P. G. 75,* 573 D, ass. 34, se trouve un texte célèbre sur l'habitation du Saint-Esprit et sa divinité, où Cyrille cite les épîtres à Timothée, aux Romains, aux Corinthiens : Πρὸς Τιμόθεον ὁ Παῦλος · « Τὴν καλὴν παραθήκην φύλαξον, διὰ Πνεύματος Ἁγίου τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ἡμῖν ». (*2 Tim.*, I, 14). Πρὸς Ῥωμαίους. « Οὐ τολμῶ μὲν λαλεῖν τι, ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ, εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν λόγῳ καὶ ἔργῳ, ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει Πνεύματος Θεοῦ » (*Rom.*, 15, 18). Καὶ πάλιν · Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ Πνεύματος, συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς » (Rom. XV, 30). Πρὸς Κορινθίους · « Ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν Ἁγίου Πνεύματός ἐστιν, οὗ ἔχετε ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ; (*I Cor.*, VI, 19). Καὶ πάλιν · Ὁ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ, ἓν Πνεῦμά ἐστιν (*I Cor.*, VI, 17). Ἰδοῦ σαφῶς ἐνθάδε Πνεῦμα λέγει Κύριον · σαφέστερον δὲ τοῦτο ποιῶν, ἐπιστέλλει πάλιν περὶ τῶν Ἰουδαίων · Ἄχρι γὰρ τῆς σήμερον ἡμέρας τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης μένει μὴ ἀνακαλυπτόμενον, ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται. Ἀλλ' ἕως σήμερον ἡνίκα ἀναγινώσκηται Μωσῆς, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται. Ἡνίκα δ' ἂν ἐπιστρέψῃ πρὸς Κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα. Ὁ δὲ Κύριος τὸ Πνεῦμά ἐστιν. Οὗ δὲ τὸ Πνεῦμα Κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία (*2 Cor.*, III, 14-17). Καὶ πάλιν · Ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενοι, τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ Κυρίου Πνεύματος (*2 Cor.*, III, 18). Ὅτε τοίνυν εἷς ἐστι Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, κατὰ τὴν τοῦ Παύλου φωνήν, Κύριον δὲ τὸ Πνεῦμα καλεῖ, οὐδεμίαν ἄρα φύσεως οἶδε διαφορὰν τοῦ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος, ἀλλ' ὡς ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ φυσικῶς ὑπάρχον τῷ τῆς κυριότητος ὀνόματι καλεῖ. Ce passage, on le constate facilement, est tissé des plus beaux textes de saint Paul.

(2) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 560 A, B. — Voir les textes cités dans la quatrième partie du présent volume sur le corps du Christ.

(3) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 539 B ; 788, 789 (le festin du ciel). *Sur la vraie foi, aux Reines* ; *P. G. 76,* 1412 C, D, Le Christ est ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή, πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων.

(4) *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1306 D. — *Sur saint Jean, P. G. 74,* 496 A, B.

(5) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 570 A ; *P. G. 76,* 1244 B.

du Christ? »[1]. Il en résulte pour nous l'impérieux devoir de nous tenir étroitement unis au Christ, notre chef, le principe de notre vie, le modèle parfait que nous devons sans cesse imiter, jusqu'à ce que nous soyons transformés en Lui. Cette imitation concerne avant tout ses dispositions intérieures, son humilité et son obéissance : « Alors qu'il était dans la forme de Dieu, il s'est anéanti..., il s'est fait obéissant jusqu'à la mort[2] ». Nous devons l'imiter dans sa charité qui l'a poussé à se sacrifier pour nous : « Il nous a aimés et Il s'est livré pour nous[3] ».

Nous devons imiter l'extérieur du Christ en pratiquant la modestie, la mortification corporelle, la mortification des vices et des passions, en vue de nous soumettre plus complètement à son Esprit : « Que votre modestie soit connue de tous les hommes[4] ».

Il y a d'ailleurs *des degrés*[5], comme nous l'avons dit, dans cette imitation de Notre-Seigneur Jésus-Christ. On est d'abord enfant, pensant, parlant et agissant comme un enfant ; puis on grandit[6] et on devient homme parfait : « à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ »[7] ; l'union transformante s'accomplit progressivement : « Pour moi, vivre c'est le Christ... Le Christ vit en moi »[8]. A ce degré, on peut alors dire avec Paul à son prochain : « Soyez mes imitateurs comme je le suis du Christ »[9].

(1) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 725 A. — *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1229 D. — *Sur saint Jean, P. G. 74*, 406 C, où est cité *Rom.* VIII, 35.

(2) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 496 A, B. — *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 464 C, 469 B, 508 A.

(3) *Sur la vraie foi, aux reines, P. G. 76*, 1244 B.

(4) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 845 A, B, C (mortification) ; *Sur la IIe aux Corinthiens, P. G. 74*, 945 D, 948 A, B (mansuétude et modestie du Christ) ; *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1204 A, où est cité *Hebr.*, I, 3.

(5) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 748 (le lait pour les commençants, puis le βρῶμα, la στερεὰ τροφὴ des parfaits). — *Glaphyres sur l'Exode, P. G. 71*, 440 D. — Connaissance parfaite de Dieu réservée aux chrétiens, *Sur saint Jean, P. G. 74*, 500 D.

(6) *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 417 D, à propos de MATTHIEU, XIV, 21 : Ἐκλεκτὸν ἀεὶ Θεῷ τὸ ἄῤῥεν, ὡς μαχιμώτατον, καὶ εἰς ἥβην ἐλθεῖν, ἤγουν εἰς εὐεξίαν πνευματικὴν, καὶ σπερματίζειν, καὶ τοὺς λοιποὺς διδάσκειν δυνάμενον, καὶ ἀναμετρεῖν εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ ἰσχύον.

(7) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 793 D.

(8) *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1244 B. — *Sur saint Jean, P. G. 74*, 653 B. — *Sur la IIe aux Corinthiens, P. G. 74*, 929, 932 : nous pouvons avoir confiance dans le Christ médiateur, et en l'imitant, nous sommes transformés pour jouir pleinement de l'esprit de liberté et de filiation dans la gloire.

(9) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 601 C. — Il ne s'agit pas d'imiter le Christ en tant que créateur, mais d'imiter ses vertus, sa vie admirable qui n'est pas ἐκ τοῦ κόσμου. — *Sur saint Jean, P. G. 74*, 532 C. — Il faudrait citer en entier ces pages sur l'imitation de Paul (*I Cor.*, IV, 16), l'imitation du Christ, et en définitive l'imitation de Dieu, *P. G. 74*, 529 à 537 : Πλάττοιτο γὰρ ἂν πρὸς εἰκόνα τις οὕτω τὴν θείαν καὶ ὑπερκόσμιον. — Imiter Dieu est notre loi ; nous sommes prédestinés à être conformes à l'image

Pour exprimer sa doctrine spirituelle, les pages précédentes nous le montrent, Cyrille d'Alexandrie utilise tantôt les conceptions et les termes des synoptiques et tantôt ceux de saint Paul. Il dira indifféremment : « pratiquez le renoncement » ou « dépouillez-vous du vieil homme » ; « revêtez-vous de l'homme nouveau », « unissez-vous à Jésus-Christ », « aimez Dieu et le prochain ».

Influence de saint Jean Il ne faut point s'étonner que Cyrille exprime sa doctrine spirituelle en des termes empruntés aux écrits johanniques. On sait d'abord combien saint Jean était à l'honneur dans l'Église d'Alexandrie. Le traité *Sur l'Adoration en esprit et en vérité*[1] emprunte son titre et son thème au chapitre IV de saint Jean. Le but de cet ouvrage est en effet de chercher « ce qu'il faut entendre par l'adoration en esprit et en vérité dont Notre-Seigneur entretint la Samaritaine ». Le Commentaire de Cyrille sur saint Jean[2] avec ceux de saint Jean Chrysostome, de saint Augustin et de saint Grégoire, est un des plus beaux de la littérature patristique. Des citations de saint Jean fourmillent dans les écrits de Cyrille ; et dans certains ouvrages se trouvent de vigoureuses synthèses de la doctrine de l'apôtre bien-aimé, par exemple dans le *Discours sur la vraie foi, aux Reines*[3]. Dans les écrits de saint Jean, on le sait, l'idée dominante n'est point celle du Royaume, ni celle du dessein sanctificateur de Dieu sur l'homme ; mais, en haut relief, apparaît la notion de vie spirituelle.

Dieu est vie, c'est-à-dire lumière et amour. Il est Père et de toute éternité il engendre un Fils qui n'est autre que son Verbe[4]. Avec le Père, le Fils est source d'où procède le Saint-Esprit[5]. Cet Esprit de vérité et d'amour complètera la mission du Verbe Incarné, en demeurant avec les fidèles jusqu'à la fin des temps pour les instruire et les fortifier[6]. Voulant communiquer aux hommes cette vie divine, Dieu envoie donc sur terre son Fils. Le Fils s'incarne et en nous communiquant sa vie il fait de nous

du Fils (*Sur saint Jean* XI, 10, *P. G. 74*, 541) qui Lui-même est la puissance (δύναμις), la sagesse (σοφία), l'image (εἰκών) du Père. Cf. *Trésor*, ass. 4, 12, 33, 35, *P. G. 75*, 44, 185, 553, 637. — Sur l'εἰκών τοῦ χοϊκοῦ et l'εἰκών τοῦ ἐπουρανίου, cf. *Sur saint Luc*, *P. G. 72*, 673 D; *Sur saint Jean*, *P. G. 74*, 553 B, C, D. — Sur la glorification du Père dans l'image de son Fils, image spécialement de sa bonté, cf. *P. G. 76*, 497 D, 500 A ; *P. G. 76*, 1240 D, 1241 A.

(1) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité*, *P. G. 68*, 133-1125.

(2) *Commentaire sur saint Jean*, *P. G. 73* et *74*, 9-756 ; et Pusey, 1-3, Oxford, 1872.

(3) *Sur la vraie foi, aux Reines*, *P. G. 76*, 1269 ad 1273 ; 1285, 1288, 1332 sq.

(4) Jean I, 1-5, *Commentaire sur saint Jean*, *P. G. 73*, 24 sq.

(5) *Sur saint Jean*, *P. G. 74*, 256 B, C, D ; 257 A, B, C, D ; 258 A, B, C ; 417 A, B, C, D ; 429 C, D.

(6) *Sur saint Jean*, *P. G. 74*, 300 D; 301 A, B, C, D; 304 A, B.

les fils adoptifs de Dieu[1]. Égal au Père par sa nature divine, le Christ proclame hautement son infériorité comme homme, sa dépendance absolue du Père : il ne juge pas, il ne parle pas, il n'agit pas de lui-même, mais il conforme ses jugements, ses paroles et ses actions au bon plaisir de Dieu son Père et c'est ainsi qu'il lui témoigne son amour[2], il sera obéissant jusqu'à donner sa vie pour glorifier Dieu son Père et pour sauver les hommes[3].

Si maintenant l'on étudie ses relations avec les hommes, il apparaît comme *la Lumière* qui nous éclaire et nous conduit à la vie[4], comme le *Bon Pasteur* qui nourrit ses brebis, les protège contre le loup ravisseur et donne sa vie pour elles[5], comme le *Médiateur* nécessaire sans lequel on ne peut aller au Père[6], comme le *Cep* dont nous sommes les branches recevant de lui la sève de la vie surnaturelle[7], comme le modèle de toutes les vertus[8]. Du Christ dérivera donc *la vie intérieure* du chrétien. Union

(1) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 145-165 (explication du Prologue).

(2) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 385 sq. ; 349 sq. ; *P. G. 74*, 212 B, C, D ; 253 D ; 297 B, C, D ; 300 A, B, C ; 308 D ; 309 A, B, C, D sq., 328.

(3) Cyrille commente longuement la parabole du Bon Pasteur. *Sur saint Jean, P. G. 73*, 1036 sq. ; 1052 sq. — Le Christ glorifie Dieu son Père, parce qu'il est son envoyé, sa vertu et sa sagesse (*Sur saint Jean*, 15, 8, *P. G. 74*, 369-372, et Pusey, II, 567 ; *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1376 ; *Sur saint Jean, P. G. 74*, 369 ; 492 C ; 73-80 ; 369-477, 493) ; parce qu'il est son image (*Trésor* XII, *P. G. 75*, 184-185 ; *Glaphyres sur l'Exode, P. G. 69*, 465 ; *Sur Zacharie, P. G. 72*, 40 ; *Sur saint Jean, P. G. 75*, 577 ; *Sur saint Luc, P. G. 72*, 581) ; parce qu'il est sa gloire (*Sur saint Jean, P. G. 74*, 500 A ; *Dialogue sur la Sainte Trinité, P. G. 75*, 812 ; *Sur saint Jean, P. G. 73*, 556 ; *Trésor*, XXXII, *P. G. 75*, 485 B-561 A ; *Sur saint Jean, P. G. 74*, 153 D, et Pusey, II, 379 ; *P. G. 74*, 248-249, et Pusey, II, 460 ; *Sur saint Jean, P. G. 74*, 480 A, 925 D ; *Sur les Psaumes, P. G. 69*, 1184 D ; *Contre Nestorius, P. G. 76*, 188 ; *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1404 A ; *Sur saint Jean, P. G. 73*, 309-540 ; *Sur saint Jean, 74*, 92 C-481 B ; *Contre Nestorius, P. G. 76*, 104 B ; *Dialogue sur la Trinité, P. G. 75*, 1025 A ; *Sur saint Jean, P. G. 73*, 913 C, et Pusey, II, 113). — Cyrille répète souvent que dans la Sainte Écriture, le terme « nom, ὄνομα », équivaut au mot « gloire, δόξα » : *Sur Isaïe, P. G. 70*, 1152 C,-1237 D ; *Sur les Psaumes, P. G. 69*, 840 A ; 860 A ; 1021 B ; 1064 A ; 1224 D. — Cette interprétation cyrillienne, du moins en ce qui concerne Jean, 17, 6, trouve en Maldonat un approbateur : « Itaque Cyrilli interpretationem magis probo, nomen hoc loco pro gloria positum esse... ». Maldonat, *Commentaire sur saint Jean*, 17, 6, col. 1885.

(4) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 101 D ; 104 ; 1021 B ; 1312 D. — Dans *Le commentaire de saint Jean*, cf. les chapitres 7, 8, 9 du livre I, à propos du Christ Lumière, *P. G. 73*, 93 sq. — *Sur la 1re Épître de saint Jean, P. G. 74*, 1021 B.

(5) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 1036 sq. — *Sur saint Jean, P. G. 74*, 584 D.

(6) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 188 D ; 189 sq. ; 192 A, B, 484 A, B ; C, *P. G. 73*, 1045.

(7) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 332 D ; 333 A, B, C, D sq. ad 356 : commentaire de la parabole de la vigne et sarments.

(8) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 121 D ; 124, 125, 608 A.

intime, affectueuse, avec Lui et par Lui avec Dieu[1], car le Christ est la *voie* qui conduit au Père[2]. Au baptême commence cette union et s'opère une seconde naissance, une naissance selon l'esprit[3]. Nous sommes rattachés au Christ comme le sarment se rattache au cep ; dès lors nous sommes en mesure de produire des fruits de salut[4]. Après le baptême, cette vie divine s'accroît par l'Eulogie qui nourrit et abreuve notre être du corps et du sang de Jésus-Christ, si bien que nous vivons de sa vie, que nous vivons pour lui et par lui, comme il vit par son Père et pour son Père[5]. Cette vie divine se continue par une sorte de communion spirituelle ; Jésus demeure en nous et nous en Lui[6]. Si étroite est cette union que le Christ la compare à celle qui l'unit à son Père. « Moi en eux et toi en moi »[7]. Dès lors, nous participons aux vertus du Christ et surtout à son amour pour Dieu et le prochain, poussé jusqu'à l'immolation de soi[8]. Dieu nous aime comme ses enfants ; nous l'aimons comme un Père, et parce que nous l'aimons, nous observons ses commandements[9].

Les trois divines personnes viennent habiter dans notre âme d'une façon permanente : « Nous viendrons en lui et nous ferons en lui notre demeure »[10]. Les raisons d'aimer Dieu sont évidentes : Dieu est charité et Il nous a aimés le premier en sacrifiant même son Fils pour nous[11]. L'amour fraternel est une conséquence de l'amour de Dieu : nous devons aimer nos frères non plus seulement comme nous-mêmes, mais comme le Christ les a aimés et par suite être prêts à nous sacrifier pour eux : « Je vous donne comme commandement nouveau que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés »[12]. « Parce qu'Il a donné sa vie pour nous, nous aussi nous devons donner notre vie pour lui et pour nos frères »[13]. Tous

(1) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 188 D ; 189 A; B, C, D; 240; 241.

(2) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 185 C, D; 188, 189, 192 sq. — *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1396 où est cité *Jean,* XIV, 6.

(3) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 241 sq. : entretien du Christ avec Nicodème sur la régénération par le baptême.

(4) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 332-368.

(5) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 576-585.

(6) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 585 ; *Sur saint Jean, P. G. 74,* 268 B, C, D; 269 A, B, C, D; 484.

(7) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 213 D, 215 A, B, C.

(8) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 112 A, B, C, D. *Sur la Ire Épître de saint Jean, P. G. 74,* 1021 B, C.

(9) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 125 A, B, C ; 128 ; 252 C, D ; 253 A, B, C, D ; 284 A, B, C, D ; 285 A, B, C ; 293 C, D ; 372 sq.

(10) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 289 B, C, D ; 292 A, B, C, D.

(11) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 59 C.

(12) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 113 B, C, D ; 160 C, D ; 161 A, B, C, D ; 164 A, B, C, D ; 165 A, B, C, D ; 168 A, B, C ; *Sur la Ire Épître de saint Jean, P. G. 76,* 1021 B, C.

(13) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 109 D; 112 A, B, C, D; 172 D et 173 A, B, C, D.

ensemble nous ne constituons en effet qu'une seule famille spirituelle dont Dieu est le Père et dont le Christ est le Sauveur. Si étroite doit être notre union qu'on peut la comparer à celle qui existe entre les trois personnes divines : « Qu'ils soient un, comme nous sommes un »[1]. Si urgente est pour nous la charité fraternelle que prétendre aimer Dieu quand on n'aime pas le prochain n'est qu'un mensonge[2].

Ajoutons que Cyrille, continuant d'emprunter le langage de saint Jean, affirme que cette charité suppose la lutte contre la triple concupiscence et par conséquent la mortification[3]. Ce résumé nous permet de conclure que Cyrille s'est fait le disciple de Jean, apôtre du Christ, du Christ amour, lumière et vie.

Ainsi donc, Cyrille, dans la constitution et l'articulation de sa doctrine spirituelle, s'est merveilleusement assimilé le contenu de la Sainte Écriture. Le chemin de perfection chrétienne qu'il nous trace, ou auquel il fait allusion au cours de ses écrits, est renoncement et amour, incorporation au Christ, dépouillement du vieil homme et revêtement de l'homme nouveau, charité poussée jusqu'au sacrifice. Cyrille nous le décrit en un langage constamment emprunté aux Évangiles et aux Épîtres. Cette constatation n'a d'ailleurs pas lieu de nous étonner ; n'avions-nous pas déjà remarqué que les sources auxquelles l'Évêque d'Alexandrie s'est surtout abreuvé ne sont pas les sources profanes, ni même les sources patristiques, mais les sources scripturaires. Les livres « inspirés » furent les sources véritables de son « inspiration ». Celui qui avait naguère dirigé la main des écrivains sacrés était le même qui animait encore Cyrille dans sa recherche, à la fois pratique et théorique, des voies de la perfection, dans sa montée vers les hauts-lieux où jadis a soufflé, où toujours souffle l'Esprit.

(1) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 512 D ; 513 A, B, C, D ; 552 C, D.
(2) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 380 D ; 381 A, B, C, D ; 459 C, D ; 161 A, B, C, D; 164; 165; 168 A, B, C.
(3) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 393 sq., 397, 400, 401.

CHAPITRE III

SYNTHÈSE DE LA VIE CHRÉTIENNE

Maintenant que nous avons précisé les rapports qui existent dans la doctrine cyrillienne entre le *dogme et la spiritualité* et que nous avons suffisamment indiqué les *sources scripturaires* auxquelles notre auteur s'est abreuvé, il nous sera plus aisé, le terrain étant ainsi déblayé, non point de revenir sur les origines de la vie surnaturelle dont les premières parties du présent ouvrage nous ont fait assez clairement saisir l'excellence, mais de montrer en une synthèse générale la nature de la vie chrétienne, non moins que l'obligation de tendre à la perfection et de pratiquer les vertus dont le Christ nous a donné un vivant modèle.

Le péché et la pénitence

Vivre chrétiennement c'est d'abord renoncer au péché qui met obstacle à l'union de l'âme à Dieu et engendre la mort. Celui qui le commet devient esclave[1]. Celui qui fait le mal fuit la lumière, comme celui qui fait le bien la recherche[2]. Il faut éviter le péché et vivre de la vie de la grâce[3], car le chrétien doit être mort au

(1) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 861 B, C, D; 864; 865.

(2) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 256, 257.

(3) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68*, 173 A, B. — Le fidèle doit s'éloigner du péché, avec la grâce de Dieu, comme Loth averti par les ἄγγελοι s'éloigna de Sodome avec ses deux filles pour échapper au désastre. — La grâce qui est donnée est une grâce de lumière et de force : Ἔνδειγμα δή σοι τουτὶ καὶ σφόδρα τρανὲς τοῦ μὴ μόνοις ἡμᾶς παραθήγεσθαι λόγοις, καὶ ταῖς ἐς νοῦν παρακλήσεσιν ἀποφοιτᾶν ἁμαρτίας, ἥκειν δὲ καὶ εἰς τοῦτο λοιπὸν ἡμερότητος τῆς εἰς ἡμᾶς τὸν τῶν ὅλων σωτῆρα Θεὸν, ὡς ἐνεργὸν ποιεῖσθαι τὴν ἐπικουρίαν, κατά γε τὸ, « Ἐκράτησας τῆς χειρὸς τῆς δεξιᾶς μου, καὶ ἐν τῇ βουλῇ σου ὡδήγησάς με ». Ἐπειδὴ γάρ ἐστιν οὐ λίαν εὐσθενὴς ἡ ἀνθρώπου φύσις, οὔτε μὴν ἀποχρώντως ἔχουσα πρὸς τὸ διεκνεῦσαι δύνασθαι τοῦ κακοῦ, συναλθεῖ πως αὐτῇ πρὸς τοῦτο Θεός. Καὶ διττὴν ἀπονέμων ὁρᾶται τὴν χάριν · νουθεσίαις ἀναπείθων καὶ ἐπικουρίαν εὑρὼν, καὶ ἀμείνω τιθεὶς τοῦ παρὰ πόδας τε καὶ τυραννοῦντος κακοῦ.

péché, pour ne plus vivre qu'à Jésus-Christ[1]. Les rechutes dans le péché sont particulièrement tristes; à chaque rechute le démon prend contre nous de nouvelles forces et nous devenons de plus en plus faibles[2]. Dès qu'on a commis le péché, il faut s'en purifier, car tout péché est rémissible[3].

Notre Rédemption est un acte d'amour infini du Père qui a livré au monde son Fils Unique, un acte d'amour infini du Fils qui s'est incarné non pour nous perdre mais pour nous sauver, et qui s'est livré lui-même pour procurer le salut des hommes[4]. Il n'y a de salut qu'en Jésus-Christ, qui s'est livré pour la rédemption de tous[5] ; voilà pourquoi, après nos péchés, nous devons dans un esprit de pénitence recourir à Lui pour obtenir notre pardon. De cette pénitence, nous avons un prédicateur et un modèle en saint Jean-Baptiste que Cyrille se plaît à louer[6]. Sans pénitence il n'y a point de salut[7]. Aussi le Christ a-t-il anathématisé les villes de Galilée qui n'ont point fait pénitence, et pleuré sur Jérusalem qui ne s'est point repenti de ses crimes et n'a point connu le jour du Seigneur[8]. L'image de Dieu tristement détériorée dans l'homme par le péché peut être restaurée après le baptême par la pénitence en union avec le sacrifice rédempteur du Christ. Par la prière réparatrice[9], par le jeûne[10], par l'aumône[11], par le sacrifice[12], par le pardon des injures[13], par l'humilité, par les œuvres de miséricorde, par l'obéissance, par toute souffrance

(1) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 692, 793, 796.

(2) *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 412 B : Ὅταν γὰρ ἅπαξ τις ἐλευθερωθεὶς τῶν κακῶν μὴ σωφρονισθῇ, πολλῷ χαλεπώτερα πείσεται τῶν προτέρων. — Voir col. 412 C ce que Cyrille écrit sur l'habitation du démon dans l'âme du pécheur et sur l'habitation du Saint Esprit dans l'âme du juste auquel il apporte ses charismes (412 D : αὔξάνον ἐν αὐτοῖς τὰ χαρίσματα).

(3) *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 409 A, B. — *Sur saint Luc, P. G. 72*, 729 C, D ; 801 C sq. (ἀγαθὸς γὰρ ὢν φύσει Θεὸς, αἰτιαμάτων ἐλευθεροῖ τοὺς μετανοεῖν ἑλομένους). *Sur saint Luc, P. G. 72*, 801 B, C, D; 805: parabole de l'enfant prodigue.

(4) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 252, 253.

(5) *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1289, 1292, 1293 sq.

(6) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 512 ad 516, 612 sq. ; *P. G. 73*, 188 B, C; 399 — *Sur saint Luc, P. G. 72*, 617 D.

(7) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 761 C, 693 C, D.

(8) Pleurs du Christ sur Jérusalem, *Sur saint Luc, P. G. 77*, 877 D, 880 A, B.

(9) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 693 C, D. — Nous parlerons plus loin, p 414, de la prière réparatrice. Cf. *P. G. 69*, 744, 745, 748, 1088, 1089 sq., 1196, 1197, 847 C, D, 865 C, D, 872 C, 955 sq., 968 B, 993 B, C.

(10) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68*, 546 C. — *Sur saint Luc, P. G. 72*, 572, 573. Sur le jeûne de N.-S. au désert, *P .G. 72*, 527 sq.

(11) *Sur les psaumes, P. G. 69*, 1105 D ; *Sur saint Luc, P. G. 77*, 713, 743 B, C, 821 D ; 824 A, B ; 826 A, B, C ; 867 B, C.

(12) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68*, 716, 717, 1012, 1013. — Sur notre union au sacrifice du Christ, *P. G. 68*, 708, 709, 712, 713.

(13) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 72*, 693 C, D, 382; 593 C, D; 596; 597.

patiemment acceptée[1], le fidèle participe à la Rédemption du Christ et se purifie de cette cécité, de cette lèpre, de cette paralysie et en général de cette maladie et de cette mort de l'âme qu'est le péché[2].

(1) Patience, obéissance, humilité, miséricorde, toutes ces vertus qui sont des aspects de la perfection et des formes de la sainteté seront plus loin étudiées en détail. — Sur la sanctification matérielle dans l'Ancien Testament et la sanctification en esprit et en vérité, cf. *Sur l'Adoration en esprit et en vérité*, *P. G. 68*, 645 A, B, C, D. — Le Saint-Esprit est la source de notre sanctification. Καὶ, « Οὐκ ἐκ μέτρου δίδωσι τὸ Πνεῦμα » πηγὴ δὲ μᾶλλον ὑπάρχων αὐτὸς ἁγιασμοῦ, ἐπιμετρεῖ τοῖς ἀξίοις τὸ Πνεῦμα, καὶ τὴν λογικὴν ἁγιάζει κτίσιν · (*P. G. 68*, 645 D). Mais à cette sanctification la Trinité entière coopère. Cf. plus bas la note 1, p. 420. Et si toute la Trinité est sainte par nature (*P. G. 75*, 1120 A), le Saint-Esprit est en quelque sorte la qualité de la sainteté divine, ποιότης ὥσπερ τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ (Θεοῦ). (*P. G. 74*, 292 D), la vertu sanctificatrice qui procède du Père et perfectionne les imparfaits (*P. G. 75*, 597 A) ; il est l'essence, la nature sanctificatrice et s'il est permis de parler ainsi, la qualité de Dieu le Père, comme la douceur est la qualité du miel et la bonne odeur, celle de la fleur (596 A). Toutes ces formules nous ramènent à la conception fondamentale ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι et nous rappellent la façon dont les Pères grecs aimaient à se représenter la Trinité. Avant de se porter sur la « nature », leur regard s'arrête, semble-t-il, à chacune des personnes, les plaçant presque toujours selon leur ordre d'origine. « Tout est du Père par le Fils dans le Saint-Esprit », πάντα ἐστὶ παρὰ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι (*P. G. 74*, 336 A).

En ce qui concerne la Sainteté, un texte d'interprétation difficile doit encore être cité ici (*P. G. 75*, 1121 B) : « Pour le Saint-Esprit, le nom de *Saint* ne signifie pas quelque gloire ou excellence, comme les noms de Principauté, de Trône et de Domination, attribués à des créatures ; c'est bien plutôt un nom qui exprime en quelque sorte sa qualité essentielle, comme le nom « Père » pour le Père et le nom « Fils » pour le Fils. Et comme ce serait la marque de la dernière ineptie de donner à Dieu le nom de Père et de penser qu'il ne l'est pas, ou de nommer Fils le Fils et de dire qu'il ne l'est pas, comment excuser la folie de ceux qui prétendent dépouiller de la sainteté naturelle celui qui est par nature et véritablement le Saint-Esprit ? ». Quand Petau enseigne que les Pères grecs ont considéré la *Sainteté* comme propriété personnelle du Saint-Esprit au même titre que la *Paternité* est propriété personnelle du Père, et la *Filiation*, propriété personnelle du Fils et qu'il cite, pour saint Basile, deux textes à l'appui de sa thèse (Cf. *Dogmata theologica de Trinitate*, l. 7, c. 13, § 22 ; t. III, p. 378), on peut se demander si la même idée se trouve dans le passage précité de Cyrille d'Alexandrie ? — Le texte cyrillien semble avoir bien plutôt pour but de montrer que le Saint-Esprit est saint non *par participation*, mais *par nature* et que pour le Saint-Esprit la sainteté n'est pas un *accident*, mais une *qualité substantielle*.

(2) La guérison du lépreux, *Sur saint Luc*, *P. G. 72*, 555 sq., 587. — Guérison du paralytique, *Sur saint Luc*, *P. G. 72*, 391, 563. — Cécité, image de l'incrédulité, *Sur saint Jean*, *P. G. 73*, 1016, 1017. — Pouvoir de pardonner les péchés transmis à l'Église, *Sur saint Matthieu*, *P. G. 72*, 430. Sur la Miséricorde, *P. G. 77*, 438. — Résurrection de Lazare, symbole de la résurrection du pécheur, *Sur saint Jean*, *P. G. 74*, 38. — Aveu des péchés à Dieu, *Sur le psaume 37*, *P. G. 69*, 956 et *Sur Isaïe*, *P. G. 70*, 1268 A, B. Jeûne de Notre-Seigneur au désert, modèle de pénitence, *Sur saint Luc*, *P. G. 72*, 527. — Parabole de l'enfant prodigue, *Sur saint Luc*, *P. G. 72*, 801. — Se purifier avant de s'approcher de Dieu ; toute purification se fait par le Christ, *P. G. 70*, 230 B, C.

A chaque page de l'*Adoration en esprit et en vérité*, des *Glaphyres*[1], des Commentaires sur l'*Exode*, le *Lévitique*, les *Nombres* et le *Deutéronome*[2], ou sur le livre d'*Isaïe*, nous retrouvons des descriptions de l'esclavage du péché, des indications sur les moyens de s'en purifier, des conseils sur la conversion de l'âme à une vie meilleure[3]. Et toujours et partout, au point de convergence de la volonté et de l'intelligence, de la Loi et des Prophètes, au centre de l'Humanité, nous rencontrons la grande figure du Christ Rédempteur[4]. En priant, en s'humiliant, en souffrant, le Christ représentait toute l'humanité, c'est-à-dire toute la nature humaine, pour la réparer toute et la restaurer[5]. Il a pris cette humanité avec toutes les conséquences du péché, avec toutes ses misères, ses faiblesses ; il l'a expérimentée jusque dans sa mort.

Par sa propre mort, le Sauveur a supprimé la mort. De même donc que la mort n'aurait pas été supprimée, s'il n'était pas mort, ainsi faut-il dire de toutes les misères de la chair. S'il n'avait pas eu peur, la nature n'aurait pas été délivrée de la peur ; s'il n'avait pas éprouvé de tristesse, elle n'aurait jamais été délivrée de la tristesse ; s'il n'avait pas été troublé, jamais elle n'aurait été affranchie du trouble[6].

(1) Le livre premier traite longuement du péché et de la pénitence ; dans l'Ancien Testament se trouvent fréquemment des descriptions du péché et de la conversion à une vie meilleure : *P. G. 68*, 133-209. Les livres 2 et 3 nous enseignent que la justification ne pouvait être opérée que par les mérites de Jésus-Christ ; elle a été préparée et figurée par la loi : *P. G. 68*, 212-301. Dans les livres 4 et 5, Cyrille insiste sur la générosité que les chrétiens, rachetés et justifiés par Dieu, doivent montrer à son service : *P. G. 68*, 301-408. Vers la fin de l'ouvrage, Cyrille revient encore, en passant sur la notion de péché : les livres 14 et 15 traitent de la pureté ; les adorateurs du Christ doivent être purs et exempts de toute tache pour se présenter devant Dieu : *P. G. 68*, 885-1009. Dans le livre 14, parlant des offrandes spirituelles, Cyrille enseigne que nous-mêmes devons nous offrir à Dieu par la mort au péché : *P. G. 68*, 1009-1061.

(2) Dans tous les livres de Moïse, le mystère du Christ se trouve figuré (*P. G. 69*, 13). Les textes législatifs de l'Ancienne Loi ne parlent pas seulement d'une justice purement légale ; dans ce code et ce rituel de pratiques extérieures, Cyrille découvre la notion d'un repentir intérieur ; surtout il se plaît à dégager le sens typique.

(3) Dans le *Commentaire sur Isaïe, P. G. 70*, se trouvent de nombreux passages sur le péché et la pénitence. Satan est l'ennemi de Dieu (361 C, D), le père du péché (472 B), de l'orgueil (552 B, C). Le péché empêche la connaissance de Dieu (1304 D, 1305 A), est source de supplices (160 A, B). Par contre, la pénitence apaise Dieu irrité (280 C).

(4) Le buisson ardent, l'agneau pascal, la manne : figures des mystères du Christ : *Glaphyres sur l'Exode, P. G. 69*, 385-537. Même interprétation pour les prescriptions du Lévitique, *Glaphyres sur le Lévitique, P. G. 69*, 540-589 et pour les éclaireurs, la vache rousse et le serpent d'airain dans les *Glaphyres sur le Livre des Nombres : P. G. 69*, 589-641. Dans le *Deutéronome*, outre les sujets typiques, génisse, femme captive, pierres enduites de chaux, élection de Josué, sont spécialement dignes d'être notées les significations des divers sacrifices : *P. G. 69*, 644-677.

(5) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 753.

(6) *Trésor, P. G. 75*, 397.

En vivant la vie humaine, le Christ a sauvé la vie humaine. En expérimentant les conditions humaines, en expérimentant la mort même qui, en fait, est l'aboutissement de l'existence terrestre, le Christ a vivifié et immortalisé l'humanité. En le suivant jusqu'au bout de nous-mêmes, jusque dans la mort, réalité certes, mais surtout symbole et conséquence du péché, il nous aidera à sortir de notre esclavage et de notre prison, à participer à son immortalité, à sa résurrection.

Par la mort, nous gagnons la vie : Jésus-Christ. En lui et avec lui nous avons tous échappé à la mort, car nous étions tous en celui qui pour nous est mort et ressuscité[1].

Cyrille passe aisément de ces perspectives sotériologiques sublimes à des conseils plus immédiatement pratiques, sur la pénitence. Il ne se perd pas dans des généralités ; il nous ramène aux moyens concrets de purification qui sont à notre portée dans la trame de notre existence quotidienne. « Si vous voulez être pardonné par Dieu, pardonnez vous-même à votre prochain ». « Si vous voulez être pardonné, menez une vie pénitente et allez demander votre rédemption à l'Église ; elle a le pouvoir de la rémission des péchés ».

Le pardon des péchés

Rappelons seulement, à titre d'exemple, deux passages sur le pardon des péchés. Le premier concerne le pardon des péchés accordé à ceux qui pardonnent à leur prochain les offenses qu'ils ont reçues de lui.

Le Seigneur veut que ses disciples soient bénins et oublieux des injures afin de pouvoir dire dans leurs prières : « Pardonnez-nous, parce que nous avons pardonné ». « O profondeur des richesses de la sagesse et de la science » (*Rom.*, XI, 33). Le Seigneur donne l'ordre de demander la rémission de leurs péchés à ceux qui ont préalablement pardonné aux autres ; ils demandent alors pour ainsi dire que Dieu se fasse imitateur de l'indulgence qui les revêt. Du Dieu de justice, dispensateur de toutes choses et miséricordieux envers tous, ils cherchent à obtenir cette même bénignité à leur égard qu'eux-mêmes ont montrée à l'égard de leurs proches. Qu'on ne pense pas cependant qu'il soit permis à chacun de dire : « Remettez-nous nos péchés ». En effet, ceux qui continuent de pécher n'ont pas le droit de dire : « Pardonnez-nous nos péchés » ; mais ceux-là en ont le droit qui se sont relevés après une faute et s'efforcent ensuite de vivre saintement. C'est pourquoi il ne faut demander à Dieu le pardon des péchés qu'après avoir pardonné à ceux qui nous ont offensés, et encore s'ils ont péché contre nous mais non pas s'ils ont péché contre la suprême majesté divine[2].

Dans un second passage souvent commenté, Cyrille affirme que, par la pénitence, les péchés sont remis (ἀφιᾶσι) et que les pécheurs sont purifiés et lavés (διασμήχονται) dans le Christ.

Pourquoi le Sauveur a-t-il donné à ses disciples une dignité qui paraît réservée à

(1) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 192.
(2) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 694. Cf. *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 383 A.

Dieu même ? Il a jugé bon que ceux qui avaient reçu l'esprit divin du Maître eussent aussi le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés, l'Esprit divin les remettant ou les retenant par leur ministère.

Ces hommes, qui ont reçu le souffle de l'Esprit, remettent les péchés de deux manières : *par le baptême* et *par la pénitence*, par la pénitence en ce sens qu'ils remettent ou retiennent les péchés, soit en gourmandant les fils de l'Église qui sont pécheurs, soit en pardonnant aux pénitents comme Paul a pardonné à l'incestueux de Corinthe[1].

La grâce baptismale et les vertus

Mais l'absence de péché n'est que l'aspect négatif de la perfection spirituelle. La véritable pureté de l'âme est positive et féconde. La source vivifiante de la perfection spirituelle est la grâce baptismale.

La présence de cette grâce baptismale dans l'âme exige du chrétien une vie féconde de *foi* et de *charité*. Noblesse oblige.

Cyrille met à la base de la perfection spirituelle la *foi* chrétienne, foi qui propose et qui réalise un idéal divin. La foi nous confère une connaissance supérieure qui doit être couronnée par une manière d'agir et une pratique supérieures aux mœurs de ceux qui ne sont pas déifiés. Le chrétien qui entre dans la famille divine doit avoir des mœurs divines[2].

En fait, il ne s'agit pas seulement de la connaissance et de l'amour de Dieu le Père, du Fils et du Saint-Esprit, mais aussi de la connaissance de la Vie Éternelle, du Jugement par le Fils et de la Résurrection des Morts. La vie du chrétien doit être exempte de péché et remplie de bonnes œuvres. Bien que Cyrille n'ait jamais fait un traité didactique de morale, il n'en reste pas moins qu'à chaque instant affleure dans ses écrits tout ce qui aurait pu servir à le composer : passages sur l'existence du Bien et du Mal, sur la liberté humaine, le mérite, l'obligation et la sanction. La foi en la vie future présuppose la foi en la possibilité et en la nécessité d'une vie morale.

La connaissance, l'amour et le service de Dieu, voilà pour Cyrille, la raison pour laquelle nous avons été créés et mis au monde. Or, le service

(1) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 720, 721, et PUSEY, t. III, p. 140 sq. Cf. WATKINS, *The history of Penance*, p. 318 et p. 363. — Rapprocher du texte cité, *Sur saint Luc, P. G. 72*, 568, 569, et SMITH, t. I, p. 84. — Le Christ a communiqué aux apôtres et à leurs successeurs le pouvoir de remettre les péchés. Le commentaire cyrillien suggère à Aubert cette remarque que la formule « potestativa », Ego te absolvo in nomine, etc., est plus adaptée à la réalité que la formule « deprecatoria » des Grecs. Sur cette controverse, cf. ARCUDIUS, *De concord. lib.*, IV, c. 3 et 4, et GOAR, dans son *Adnot. ad Euchologium Gr.*, p. 351. — BENOIT XIV, dans sa constitution, *Etsi pastoralis* (Bullarium, t, I, p. 172), prescrit aux prêtres du rite grec d'absoudre en cas de nécessité les latins, mais avec la formule « potestativa ». Ils peuvent *ad libitum* ajouter la formule « deprecatoria ».

(2) *Trésor, P. G. 75*, 673.

de Dieu c'est la conformité de notre volonté à la volonté divine[1]. La volonté divine, telle est notre loi ; pour lui, de même qu'il y a une loi et un ordre physique, il y a une loi et un ordre moral. Contemplant le ciel étoilé et le cœur humain, Cyrille affirme que le monde des âmes comme celui des astres se trouve régi par des lois ; il y a un législateur qui oblige et au moins dans l'autre vie, sanctionne[2]. Est-ce qu'un cheval, pour marcher droit, peut se passer d'un mors et d'un cavalier? Un navire parviendrait-il au port sans pilote? Qu'adviendrait-il d'une cité sans juges et sans législateurs? Les enfants, pour se bien conduire, n'ont-ils point besoin de la tutelle de leurs parents? Parmi les esprits comme parmi les astres, il y a une Loi vivante, la Volonté divine que les anges observent à la perfection; quant aux méchants qui ne s'y conforment pas, ils seront inéluctablement punis.

Dans ces passages sur l'ordre intérieur comparé à l'ordre physique, il y a une morale implicite qui se trouve sous-entendue et en particulier les notions du bien qu'il faut faire, du mal qu'il faut éviter, du bien qui sera récompensé, du mal qui sera puni par la colère de Dieu en constituent la base.

La vie angélique, de pleine conformité à la vie divine, est toujours donnée comme modèle.

Les anges et les archanges servent Dieu et le vénèrent par des hymnes perpétuels chacun selon sa capacité de louange. Le divin prophète Isaïe dit avoir vu le Seigneur des armées assis sur un trône élevé, et les séraphins l'entourant et faisant monter leurs chants vers Lui par des hymnes alternés. David, lui aussi, chante : « Bénissez le Seigneur, vous, ses anges, qui êtes puissants et forts, et qui exécutez ses ordres, en obéissant à la voix de sa parole. Bénissez le Seigneur, vous toutes, ses armées, qui êtes ses serviteurs et qui exécutez sa volonté[3] ! ».

Servir Dieu, exécuter sa volonté, il n'y a que cela qui compte ici-bas, parce qu'il n'y a que cela qui compte pour l'autre vie. La terre n'est qu'un passage ; nous sommes des pèlerins[4].

La vie d'ici-bas est pour nous le temps de l'épreuve et des bonnes œuvres ; après la mort, on ne mérite plus[5]. Cyrille soulève quelque peu le voile qui couvre le mystère de la mort ; il enseigne que lorsque les âmes quittent leurs corps, elles ne resteront pas à errer autour des tombeaux comme le prétendent les païens ; les âmes des justes ne descendront

(1) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 692 C, D (commentaire du *Fiat voluntas*) ; *Sur saint Luc, P. G. 72,* 921 C, D *(non mea voluntas sed tua), Contre Julien, P. G. 76,* 624.

(2) *Contre Julien, P. G. 76,* 624 sq.

(3) *Contre Julien, P. G. 76,* 625.

(4) *Glaphyres sur l'Exode, P. G. 69,* 409 A ; *Sur l'Épître aux Hébreux, P. G. 74,* 1000 D.

(5) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 960, et Pusey, t. II, p. 152 sq.

plus aux enfers, comme autrefois ; mais elles seront reçues par le Dieu de toute bonté et entreront dans les demeures célestes; par contre, les âmes des pécheurs seront précipitées dans le lieu des supplices[1].

Le dogme de la Résurrection des morts est inséparable du dogme de la vie future. La Résurrection des morts est un thème sur lequel Cyrille est souvent revenu et qui est un article de la profession de foi que devait signer Charisius au concile d'Éphèse : Πιστεύω... εἰς ἀνάστασιν νεκρῶν, εἰς ζωὴν αἰώνιον. Vie éternelle et résurrection des morts, l'évêque d'Alexandrie enseigne souvent ce dogme eschatologique qui doit éclairer notre vie ici-bas. Après notre mort, tout n'est pas fini. Un jour, au second avènement du Christ, nous ressusciterons tous dans la même chair dans laquelle nous avons vécu[2]. Les corps des disciples du Christ sanctifiés par le Saint-Esprit et l'Eucharistie, ressusciteront les premiers[3]. Les infidèles ressusciteront, eux aussi[4]. Pour les bons, la résurrection sera glorieuse ; pour les méchants, ignominieuse[5]. Tous paraîtront devant le tribunal du Souverain Juge[6] ; et c'est le Christ lui-même qui viendra juger les vivants et les morts ; par lui, chacun sera jugé selon ses œuvres[7]. Πιστεύομεν... εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν... ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς[8]. Ceux qui auront fait le mal seront par le Christ punis pendant l'éternité dans les flammes de l'enfer ; ceux qui auront pratiqué la vertu seront heureux pour l'éternité dans le ciel[9]. On le voit : *l'espérance* d'une vie future, le désir de la récompense céleste et de la résurrection glorieuse est pour Cyrille en même temps qu'un motif d'action une vérité fondamentale de la foi.

A côté de la foi et de l'espérance, *la charité*, elle aussi, vient prendre place dans la vie spirituelle ; elle en est même le sommet parce que comme principe d'action, elle est supérieure à l'espérance et parce que la foi pour être sincère doit s'épanouir en charité : charité envers Dieu d'abord, charité envers le prochain ensuite.

C'est lui donc, le Seigneur Dieu, Lui seul qu'il faut adorer et qu'il faut adorer parfaitement, comme le disent les Écritures ; il n'y a pas d'autre Dieu que Lui. Car il est

(1) *Sur saint Jean*, *P. G. 74*, 669 A, B, et Pusey, t. III, p. 96. — *Hom. Pascale*, I, *P. G. 77*, 405 C (à propos de la mort de Théophile d'Alexandrie).
(2) *Sur la première épître aux Corinthiens*, *P. G. 74*, 904 A, B, C, D.
(3) *Sur la première Épître aux Corinthiens*, *P. G. 74*, 901, et *Sur saint Jean*, *P. G. 73*, 696.
(4) *Sur saint Jean*, *P. G. 73*, 285.
(5) *Sur saint Jean*, *P. G. 73*, 1032, et *Sur la première aux Corinthiens*, *P. G. 74*, 913.
(6) *Sur Zacharie*, *P. G. 72*, 248 D et 249 A, B, C, D.
(7) *Sur saint Matthieu*, *P. G. 72*, 450 A, B, C.
(8) *Coll. Atheniensis*; n° 74, A. C. O., I, 1, 7, p. 89.
(9) *Sur saint Jean*, *P. G. 73*, 285 C, D, 385 A.

écrit : « Tu seras parfait devant le Seigneur ton Dieu »[1]. Or, la perfection spirituelle consiste dans la fermeté dans la foi, l'intégrité dans le culte, la beauté irrépréhensible de la charité envers Dieu[2].

Etat d'Adam avant la chute La vie du chrétien, vie de foi et de charité, est une vie vraiment nouvelle, vraiment divine, produite par l'opération du Saint-Esprit dans les âmes que régénère le Baptême[3]. Il est facile de comprendre en quoi consiste cette régénération de l'âme et les conséquences qu'elle entraîne au point de vue de la vie spirituelle. Avant le Christ, depuis la chute d'Adam, l'homme était tyrannisé par le péché. Cette chute a fait tomber notre premier père d'un état sublime où il vivait dans une union intime avec Dieu et où il jouissait d'une ressemblance divine supérieure, l'ἀφθαρσία. Établi dans cette vie incorruptible, Adam menait une existence sainte dans le paradis de délices : « son νοῦς était tout entier et toujours à la vision divine (ἐν θεοπτίαις) ; son corps était dans le calme et l'harmonie, sans aucune mauvaise volupté, parce qu'il n'y avait pas en lui le tumulte de mouvements déplacés »[4]. Toutefois, Adam n'était pas dans un état de perfection inamissible ; il pouvait tomber ; en fait, il tomba entraînant avec lui toute la race qui allait dépendre de lui. En naissant, nous participons donc à cette déchéance ; mais le baptême nous régénère ; il tue en nous le vieil homme ; il redonne en droit la domination des passions, la soumission de la chair rendue spirituelle ; le chrétien n'est plus en droit tyrannisé par le péché ; la grâce a transformé l'âme ; elle a engendré un enfant de Dieu ; elle a fait de lui un frère et un membre du Christ, un temple du Saint-Esprit.

(1) *Deutéronome*, XVIII, 13.

(2) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68*, 425 A.

(3) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 33 A, 224 B sq.

(4) *Sur l'Épître aux Romains, P. G. 74*, 789 A : Πεποίητο μὲν γὰρ ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ ζωῇ, ἦν δὲ αὐτῷ καὶ ὁ βίος ἁγιοπρεπὴς ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς τρυφῆς, ὅλος ἦν καὶ διὰ παντὸς ἐν θεοπτίαις ὁ νοῦς, ἐν εὐδείᾳ δὲ καὶ γαλήνῃ τὸ σῶμα, κατηρεμούσης ἁπάσης αἰσχρᾶς ἡδονῆς · οὐ γὰρ ἦν ἐκτόπων κινημάτων θόρυβος ἐν αὐτῷ. Le Baptême en effaçant le péché originel fait habiter en nous le Saint-Esprit (*P. G. 74*, 224 B sq.). Nous devenons non seulement les temples de la grâce (*P. G. 75*, 1089) mais les temples du Saint-Esprit, les temples de Dieu (*P. G. 73*, 757 B ; *P. G. 75*, 605 A, 801 D) et en même temps les fils adoptifs du Père céleste (*P. G. 73*, 153 B sq., 165, 629 A, B ; *P. G. 78*, 741 ; *P. G. 73*, 156 ; *P. G. 75*, 749 ; *P. G. 73*, 165 ; *P. G. 72*, 421 D) et les frères de Jésus-Christ (*P. G. 75*, 525 ; *P. G. 74*, 753 ; *P. G. 73*, 153 ; 884 ; *P. G. 69*, 721 ; *P. G. 76*, 125 A sq.). Frères de Jésus-Christ, nous le sommes, non seulement parce qu'Il a pris notre nature humaine, mais parce que nous participons à la nature divine (*P. G. 76*, 725 A sq.).

Perfection et charité La perfection est l'union à Dieu par la charité ; cette union à Dieu nous fait retrouver l'état d'Adam dont l'esprit était tout entier et toujours dans la contemplation de Dieu[1] ; elle nous fait mener une vie angélique et toute céleste, semblable à celle que le Christ a vécue ici-bas, une vie de conformité à la volonté divine, vie de prière et de don de soi[2].

Cyrille n'avait qu'à interroger la Sainte Écriture pour savoir où réside l'essence de la perfection. Ce qui résume et domine toute la Loi et les Prophètes, c'est le grand précepte de la charité envers Dieu et le prochain[3]. De cette charité, le Bon Samaritain nous est un parfait modèle[4].

Désir de la perfection Sans nous attarder sur les passages où Cyrille emploie le mot « perfection » en des contextes variés[5], signalons ceux où notre auteur parle du *désir* qu'éprouve l'âme de s'unir à Dieu, fontaine de vie, et à son Christ. Les psaumes expriment à merveille ce

(1) *Sur l'Épître aux Romains, P. G. 74,* 789 A.

(2) Sur la vie angélique que doivent mener les ἡγούμενοι τῶν λαῶν, *Sur saint Luc, P. G. 77,* 752 C : Τοῖς δὲ τοιούτοις ὡς πολλὰ διδοὺς ὁ Σωτὴρ, πολλὰ ζητεῖ παρ' αὐτῶν. Καὶ ποῖα ταῦτα ἐστι ; Τὸ ἀραρὸς ἐν πίστει, τὸ ἀπλανὴς εἰς μυσταγωγίαν, τὸ βεβηκὸς ἐν ἐλπίδι, τὸ ἀκατάσειστον ἐν ὑπομονῇ, τὸ ἄθραυστον ἐν ἰσχυι τῇ πνευματικῇ, τὸ εἰς πὰν ὁτιοῦν, τῶν ἀρίστων ἀνδραγαθημάτων πρόθυμόν τε καὶ εὐσθενὲς, ὡς καὶ ἑτέροις ὑποτύπωσιν εἶναι πολιτείας ἀγγελικῆς. — Sur le don de soi vécu par le Christ, *Sur saint Luc, P. G. 72,* 680 C.

(3) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 677 A, B, C; 680 A, B : pour parvenir à la vie éternelle, il suffit d'aimer son prochain. — Le docteur de la foi s'enorgueillit d'avoir bien répondu au Christ, mais il a tort car il ignore qui est son véritable prochain. — *Sur saint Jean, P. G. 74,* 164, 165.

(4) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 680 D, 681, 684.

(5) Cyrille parle deux fois du chrême de la perfection, χρίσμα τῆς τελειώσεως. Certains théologiens reconnaissent dans cette onction le rite qui sera appelé plus tard *confirmation : Sur saint Jean, P. G. 74,* 49 ; Pusey, t. II, p. 276 ; *Sur Joël, P. G. 71,* 373. Il y serait fait aussi allusion dans *P. G. 69,* 1100 ; *P. G. 70,* 561. Cette interprétation est discutable et discutée. — Le Christ est « homme parfait » : ἀνήρ τέλειος et Dieu parfait : τέλειος ἐν θεότητι. *Glaphyres sur la Genèse, P. G. 69,* 297 A, B, C.

Le chrétien doit parvenir à la plénitude de l'âge du Christ, à la virilité spirituelle qui lui permet par l'apostolat d'engendrer spirituellement à son tour, imitant ainsi de loin non seulement le Fils mais le Père, celui qui engendre. — *Glaphyres sur l'Exode, P. G. 71,* 441 A, où est cité *Eph.*, IV, 13. — Connaissance parfaite : Dieu est Père. Le Christ nous a révélé le Père en se révélant lui-même. *P. G. 74,* 500, 501.

C'est à la « perfection » de la foi et de la charité qu'il faut tendre. Cf. *P. G. 76,* 1201 B : Ὅπου γὰρ πίστις ὀρθὴ καὶ ἀμώμητος τοῖς ἐξ ἔργων ἀγαθῶν καυχήμασιν εὖ μάλα συμφέρεται, καὶ ἰσόδρομον ἔχει τὴν συμβολήν, ἐκεῖ που πάντως εἴη ἂν ἐν παντὶ καλῷ τελειότης, καὶ τὸ ἀρτίως ἔχον εἰς ἁγιασμόν. — Autres passages où il est parlé de perfection : *P. G. 68,* 425 A sq.; 913 D, 1012, 1013. — *P. G. 71,* 441 C, D. — Sur les nombres parfaits : *Glaphyres sur la Genèse, P. G. 69,* 297 A, B, C.

sentiment : « Mon âme a soif du Dieu vivant »[1]. Elle adhère à Dieu par une attention continue de l'esprit, par une vertu constante, par un amour indéfectible[2]. Cette orientation de l'âme vers Dieu ne la détache pas pour autant des autres occupations nécessaires, mais le vrai chrétien ne s'adonne qu'aux choses qui sont bonnes, légitimes et qui plaisent à Dieu. Telle est la vraie sainteté et la perfection[3].

Ce désir des biens célestes, Notre-Seigneur est venu ici-bas le combler : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive » ; il est venu nous faire retrouver pour ainsi dire le paradis[4] ; il est un fleuve de paix, un torrent de volupté spirituelle en qui nous pouvons tremper nos lèvres[5]. D'ailleurs, une fois désaltérée, remplie des dons de Dieu, comme les saints évangélistes et docteurs de l'Église, à son tour, l'âme peut apaiser la soif des altérés, donner gratuitement ce qu'elle a reçu gratuitement[6], leur communiquer la grâce[7], porter la parole divine jusqu'aux extrémités de la terre[8], d'une voix qui retentit comme celle des grandes eaux (*Ps.* 92, 3)[9].

Obligation de la perfection pour les fidèles

La perfection qui consiste dans la charité et dont le désir inspiré par l'Esprit est si ardemment exprimé par le psalmiste est proposée et en un certain sens imposée à tous les fidèles : « Soyez parfaits comme votre Père Céleste est parfait »[10]. Conformément à l'esprit de la Sainte Écriture, Cyrille rappelle que la

(1) Sur cette soif de Dieu : cf. *Sur les Psaumes, P. G. 69,* 1001 A, B, C ; 1120 D ; 1121 D ; *Sur saint Jean, P. G. 73,* 517 D sq.

(2) Grâce au Christ « *pax, janua, via* », nous retrouvons l'amitié spirituelle, la familiarité avec le Père, *Sur les Psaumes, P. G. 69,* 1000 A, B ; *P. G. 69,* 1121 D.

(3) En quoi consiste la sainteté et la vie parfaite, cf. *Sur les psaumes, P. G. 69,* 1120 D. *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1201 B ; *P. G. 71,* 440 D.

(4) En se désaltérant aux eaux vives du Sauveur, au torrent qu'est le Sauveur, on retrouve les délices du paradis perdu : ἐπανάληψίν τινὰ τοῦ παραδείσου. *Sur saint Jean, P. G. 73,* 748 A.

(5) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 745 D, 748 A, B, C.

(6) Math., X, 8. *Sur saint Jean, P. G. 73,* 749 A.

(7) *Rom.,* I, 11. *Sur saint Jean, P. G. 73,* 549 A.

(8) *Psaume 18,* 5. *Sur saint Jean, P. G. 73,* 549 B.

(9) *Sur les psaumes, P. G. 69,* 1229 D et *Sur saint Jean, P. G. 73,* 749 A, B, C, D.

(10) L'imitation du Fils et par conséquent du Père, grâce au Saint-Esprit, sera surtout une imitation de sa bonté désintéressée, de sa miséricorde. Cf. *Sur Isaïe, P. G. 70,* 828 D ; *Sur saint Luc, P. G. 72,* 680 C. Cyrille se plaît à rapprocher Luc, VI, 36 et Math., V, 48, le « soyez parfaits » et le « soyez miséricordieux ». — Cf. par ex. *Sur la IIe épître de Pierre, P. G. 74,* 1020 A, B, C : Ἐπὶ δε τῶν θείων πάλιν εἰκόνας τοῖς ἀνθρώποις λαμβάνων, φησὶν ὁ Σωτήρ · « Γίνεσθε οἰκτίρμονες ὡς ὁ Πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ». — « Καὶ ἔσεσθε ὑμεῖς τέλειοι, ὡς ὁ Πατὴρ ὑμῶν (cod. ἡμῶν) ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστι ». Ἔλεγε δὲ καὶ τοῦτο, οὐχ ἵνα γενώμεθα πάλιν ὡς ὁ Πατήρ · γίνεσθαι γὰρ ἡμᾶς ὡς ὁ Πατὴρ ἀδύνατον, κτίσμα ὄντας καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γενομένους · ἀλλ'

sainteté convient à tous les chrétiens ; il rappelle à tous la nécessité du renoncement, de la charité, de l'imitation du Père Céleste, en sa perfection et sa miséricorde. Tous ceux qui ont Dieu pour Père doivent se rapprocher de cette perfection divine par un continuel progrès. Pour atteindre ce but, la voie est celle de l'abnégation, de l'imitation de Notre-Seigneur, de l'amour de Dieu. C'est une voie que bien peu suivent, celle qui fait passer les chrétiens par la porte étroite[1].

Pour les moines Si les simples chrétiens doivent tendre à la perfection, les moines ont des obligations plus spéciales encore. Cyrille loue le *monachisme* en plusieurs endroits de ses écrits et la vie parfaite de ceux qui embrassent la vie cénobitique. Il applique aux moines ce texte d'Isaïe : « Je leur donnerai fidèlement leur salaire et je ferai avec eux une alliance éternelle. Leur race sera renommée parmi les nations et leur postérité au milieu des peuples ; tous ceux qui les verront reconnaîtront qu'ils sont une race bénie de Yahweh. Ils seront ravis d'allégresse en Yahweh »[2].

Par leur piété, par leur pureté de mœurs, par la discipline de leur vie, les saints moines constituent « une race bénie de Dieu » ; ils ont le droit de se réjouir dans le Seigneur, ceux auxquels convient ce que dit saint Paul : « Ceux qui appartiennent au Christ Jésus, ont crucifié leur chair avec leurs affections et leurs cupidités »[3].

Dégagés des affaires et des occupations mondaines, ils ont préféré remplir leurs cœurs de la charité du Christ. Voilà un état de vie qui procure à la fois le salut et une grande volupté spirituelle[4]. Aux moines

ὥσπερ οὐχ ἵνα γενώμεθα κτήνη παραγγέλει, « Μὴ γίνεσθε ὡς ἵππος καὶ ἡμίονος », ἵνα μὴ τὸ ἄλογον ἐκείνων μιμησώμεθα · οὕτως οὐχ ἵνα γενώμεθα ὡς ὁ Θεὸς ἔλεγε, « Γίνεσθε οἰκτίρμονες ὡς ὁ Πατὴρ », ἀλλ' ἵνα, πρὸς τὰς εὐεργεσίας ἐκείνου βλέποντες, ἃ ποιοῦμεν καλά, μὴ δι' ἀνθρώπους, ἀλλὰ δι' αὐτὸν ποιῶμεν · ὥστε παρ' αὐτοῦ, καὶ μὴ παρὰ ἀνθρώπων, τὸν μισθὸν ἔχειν. Ὥσπερ γὰρ ἑνὸς ὄντος Υἱοῦ φύσει καὶ ἀληθινοῦ καὶ μονογενοῦς, γενόμεθα (γενώμεθα corr. rec. m.) καὶ ἡμεῖς υἱοὶ κατὰ χάριν τοῦ καλέσαντος · καὶ ἄνθρωποι τυγχάνοντες θεοὶ χρηματίζομεν (χρηματίζωμεν rec. m.), οὐχ ὡς ὁ ἀληθινὸς Θεὸς, ἢ ὁ τούτου Λόγος · ἀλλ 'ὡς ἠθέλησεν ὁ τοῦτο χαρισάμενος Θεός · οὕτω καὶ ὡς ὁ Θεὸς οἰκτίρμονες γινόμεθα, οὐκ ἐξισούμενοι τῷ Θεῷ, οὐδὲ φύσει καὶ ἀληθινοὶ εὐεργέται μινόμενοι · οὐ γὰρ ἡμῶν εὕρημα τὸ εὐεργετεῖν, ἀλλὰ τοῦ Θεοῦ · ἵνα δὲ αὐτὰ τὰ παρὰ Θεοῦ εἰς ἡμᾶς κατὰ χάριν γινόμενα, ταῦτα καὶ ἡμεῖς μεταδιώκωμεν εἰς ἑτέρους, μὴ διακρινόμενοι, ἁπλῶς δὲ εἰς πάντας ἐκτείνοντες τὴν εὐεργεσίαν · κατὰ τοῦτο γὰρ μόνον δυνάμεθά πως αὐτοῦ μιμηταὶ γενέσθαι, καὶ οὐκ ἄλλως · ὅτι παρ' αὐτοῦ διακονοῦμεν ἀλλήλοις.

(1) Sur la nécessité de l'effort, coopération à la grâce divine (lumière et force). Cf. *Sur saint Luc, P. G. 72*, 776, 777, 780.

(2) *Sur Isaïe, P. G. 70*, 1364, 1365.

(3) *Galat.*, V, 24.

(4) *Sur Isaïe, P. G. 70*, 1365 A, B.

peuvent encore s'appliquer les versets suivants d'Isaïe : « Mon cœur se réjouira en mon Dieu, parce qu'il m'a revêtu des vêtements du salut et m'a couvert du manteau de la joie, comme il orne la tête du fiancé du diadème et pare la mariée de ses joyaux. Car comme la terre fait éclore ses germes et comme le jardin fait germer ses semences, ainsi le Seigneur fera germer la justice et la louange devant toutes les nations »[1]. Les moines doivent s'adonner d'une manière particulière à l'oraison ; mais cette vie de prière n'exclut pas le travail des mains. Et ceux-là se trompent qui, sous prétexte de piété, par leur oisiveté, se trouvent être à charge aux autres. Les apôtres n'agissaient pas ainsi : ils travaillaient tout en s'adonnant à la prédication. Souvenons-nous du reproche de saint Paul : « J'apprends qu'il y en a parmi vous quelques-uns qui ne font rien et qui ne s'occupent que de choses vaines »[2]. L'Église n'admet pas une pareille manière de se comporter. Il faut sans doute que ceux qui mènent la vie solitaire dans les monastères vaquent avec assiduité à l'oraison. Mais cela n'empêche pas et il est même très recommandé, de travailler de ses mains pour ne pas être à charge aux autres et ne pas confisquer pour son propre intérêt les sueurs du prochain. On peut aussi de cette façon faire du bien à la veuve, à l'orphelin et aux frères qui n'ont pas la même vigueur physique. Si tous les moines sous la raison spécieuse de **faire** oraison menaient une existence oisive, qui donc les nourrirait[3] ?

(1) *Sur Isaïe, P. G. 70*, 1365.
(2) *II Thess.*, III, 11.
(3) *Contre les anthropomorphites, P. G. 76*, 1076 A : Περιέρχονται δὲ καὶ ἕτεροί τινες, ὥς φασι, μόνῃ σχολάζειν τῇ προσευχῇ προσποιούμενοι, καὶ οὐδὲν ἐργαζόμενοι, καὶ ὄκνου πρόφασιν καὶ πορισμοῦ τὴν εὐσέβειαν ποιοῦνται, οὐκ ὀρθὰ φρονοῦντες · ἐπεὶ λεγέτωσαν ἑαυτοὺς καὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων κρείττονας, οἳ εἰργάζοντο μὲν ἐνδιδόντος αὐτοῖς τοῦ καιροῦ τὴν εἰς τοῦτο σχολὴν, ἔκαμνον δὲ καὶ εἰς τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ. Πῶς δὲ καὶ ἐπελάθοντο τοῦ μακαρίου Παύλου πρός τινας γράφοντος · « Ἀκούω γὰρ ἐν ὑμῖν τινας περιπατεῖν μηδὲν ἐργαζομένους, ἀλλὰ περιεργαζομένους » ; (*I Thess.* 3, 11). Οὐκ ἀποδέχεται τοίνυν τοὺς δρῶντας τοῦτο ἡ Ἐκκλησία. Δεῖ μὲν γὰρ ὁμολογουμένως εὔχεσθαι συντόνως τοῖς ἀσκητηρίοις ἐνηρεμοῦντας · λυπεῖ δὲ οὐδέν, μᾶλλον δὲ καὶ ἄγαν ὠφελιμώτατόν ἐστι τὸ ἐργάζεσθαι, ἵνα μὴ ἐπαχθὴς ἑτέροις εὑρεθῇ, τοὺς αὐτῶν ἱδρῶτας εἰς ἰδίαν δεχόμενος χρείαν, δυνηθῇ δὲ καὶ ἀπὸ τῶν αὐτοῦ πόνων χήραν καὶ ὀρφανὸν παραμυθήσασθαι, καὶ τινας ἀσθενοῦντας τῶν ἀδελφῶν. Εἰ δὲ καλὸν νομίζουσι τὸ ἔργων μὴ ἅπτεσθαι, ὅταν ζηλώσωσι πάντες τὰ αὐτὰ, τίς ὁ τρέφων αὐτούς ; Ἀργίας καὶ γαστριμαργίας ἀφορμὴν ποιοῦνται τινες, τὸ δεῖν οἴεσθαι μόνον σχολάζειν τῇ προσευχῇ, ἔργου δὲ ὅλως μὴ ἅπτεσθαι. Sur le Monachisme égyptien, cf. *Lettres aux Moines*, dans la correspondance de Cyrille, *P. G. 77*, et P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IVe siècle*. Paris, Beauchesne, 1931, p. 42 à 55. Sur l'authenticité de l'*Adversus Anthropomorphitas*, se rappeler les réserves que nous avons faites, en donnant la liste des œuvres cyrilliennes, p. 57, IV, b.

Pour les prêtres

L'obligation de tendre à la perfection incombe surtout *à ceux qui ont reçu la dignité sacerdotale.*

Cyrille n'a pas comme certains Pères, saint Jean Chrysostome en particulier, écrit des lettres et des traités entiers sur la dignité et la sainteté du Sacerdoce[1], mais dans son commentaire du Lévitique, qui est le Code sacerdotal de la loi ancienne, et dans d'autres commentaires, celui d'Isaïe par exemple, ou dans ses explications sur le Nouveau Testament, il revient avec insistance sur ce sujet. Médiateur entre l'homme et Dieu, entre le ciel et la terre, le prêtre doit parler aux hommes de Dieu et parler de Dieu aux hommes. Choisi parmi les hommes, pour être leur représentant, le prêtre doit être agréé de Dieu, appelé par Lui pour avoir le droit de Lui offrir les hommages des hommes et obtenir les bienfaits divins[2].

La hiérarchie ecclésiastique comprend les évêques, les prêtres et les diacres[3] ; le sacerdoce ne doit pas être conféré aux néophytes[4] ; et avant d'imposer les mains à quelqu'un, l'évêque doit faire une enquête sérieuse et n'ordonner que des hommes vraiment méritants[5]. Ceux qui ont reçu le sacerdoce doivent veiller à ce que le culte rendu à Dieu soit digne de lui[6]. Leur mission est de prêcher les mystères divins à tous les fidèles ; rien ne doit les détourner de cette fonction si sublime[7]. Les pasteurs doivent se souvenir qu'ils continuent l'œuvre des apôtres formés par le divin Maître avec tant de sollicitude; ils tiennent la place du Dieu invisible, du Christ remonté au Ciel, du Père de famille disparu aux regards terrestres[8]. Or les apôtres sont les colonnes de l'Église ; ils ont malgré les persécutions prêché l'Évangile ; ils ont par la prédication apostolique dispensé par toute la terre les choses sacrées ; ils ont fait participer les hommes à la grâce divine, donnant gratuitement ce qu'ils ont reçu gratuitement[9]. Ceux qui sont les continuateurs des apôtres, et comme eux,

(1) L. Tronson, dans *Forma cleri* et Raynaud, dans *Le Prêtre d'après les Pères*, Paris, 1843, ont réuni les principaux textes patristiques sur ce sujet; mais il faudrait en vérifier minutieusement l'authenticité.

(2) *Sur Zacharie, P. G. 72,* 272 ; *Sur Isaïe, P. G. 70,* 805 ; *Sur l'Épître aux Hébreux, P. G. 74,* 976, 977.

(3) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 848.

(4) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 240, 316.

(5) *Lettre aux évêques de Libye et le Pentapole, P. G. 77,* 365.

(6) *Sur Zacharie, P. G. 72,* 272 B, C, D.

(7) *Sur Isaïe, P. G. 70,* 805 ; *Sur saint Jean, P. G. 73,* 317.

(8) *Sur Isaïe, P. G. 70,* 805 C ; *Sur saint Luc, P. G. 72,* 649 C (le devoir de la prédication incombe aux apôtres) ; *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 357.

(9) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 267 C, 519 B, 206 A, 363 D, 547 C. — *Sur Isaïe, P. G. 70,* 1190 D ; 547 A ; 618 B ; 582 C. — *Commentaire sur saint Matthieu, P. G. 77,* 395 A, B.

pères des âmes, juges et docteurs, gardiens et dispensateurs des mystères divins, pourvoyeurs des saintes églises, semblables à ces collines et à ces montagnes d'où descendent dans la plaine les fleuves vivifiants, ceux-là doivent tendre vers la perfection, se sanctifier plus que les autres, être remplis eux-mêmes des richesses intérieures qu'ils transmettent ; en un mot, il faut qu'ils soient les modèles du troupeau[1].

Pratique des vertus

Ainsi que nous venons de le voir, la tendance à la perfection s'impose à tous les *fidèles* et spécialement aux *moines* et aux *prêtres*. La perfection consiste dans une vie de foi et de charité, dans la fuite du péché et dans la pratique des vertus. Parmi ces vertus, Cyrille revient souvent sur le détachement des biens de ce monde, sur la pureté et la chasteté, sur l'obéissance et l'humilité, sur la piété. Il n'est pas sans intérêt d'étudier ce qu'il enseigne sur chacune de ces vertus.

Détachement des biens de ce monde

La vie chrétienne qui négativement est un renoncement au péché et positivement consiste en une vie de foi, d'espérance et de charité, comporte la pratique des vertus. Cyrille insiste beaucoup sur le détachement des biens de ce monde ; il fait l'éloge de l'aumône, réprouve l'avarice, commente les enseignements du Christ concernant la richesse et la pauvreté.

Il rappelle le mot de saint Paul qui compare l'avarice à une sorte d'idolâtrie excluant du Royaume des Cieux[2] ; ce vice rongeait l'âme des Pharisiens[3]. Toutefois les richesses en soi ne sont pas intrinsèquement mauvaises ; Jésus est venu pour le salut de tous ; personne n'est exclu de son royaume. Bienheureux les pauvres en esprit ; les riches ne seront sauvés que s'ils ont l'esprit de pauvreté, au moins dans une certaine mesure[4].

Par deux fois, Notre-Seigneur chasse avec indignation les trafiquants du Temple qui cherchent à s'enrichir en profanant le lieu saint[5]. Si la première béatitude est pour les pauvres en esprit, le premier anathème

(1) *Sur saint Matthieu, P. G. 70,* 596 A, B (mission des apôtres) ; 649 C. — *Contre Julien, P. G. 76,* 963 D. — *Sur Isaïe, P. G. 70,* 1190 D, 805 C, 685 A, 704 D, 547 A, 618 B, 582 C. — *Sur saint Jean, P. G. 74,* 257 B, C (réception par les apôtres de l'esprit du Père et du Fils) ; *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 62,* 357 A, B, C, D, 397 C, D, 399, 400 (sur la prédication). Cf. les autres textes cités dans notre quatrième partie sur l'organisation de l'Église.

(2) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 733 A, B, C.

(3) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 816 C, D, 817 A, B.

(4) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 589.

(5) *Sur saint Matthieu, P. G. 72,* 432 C, D, et *Sur saint Luc, P. G. 72,* 713.

est pour les riches avares, jouisseurs et sans entrailles[1]. Dans la parabole du riche propriétaire, Notre-Seigneur souligne la vanité des richesses de ce monde[2]. Mammon, le dieu de l'argent, éloigne fatalement ses esclaves du service du vrai Dieu ; on ne peut servir deux maîtres[3].

Tous les riches ne sont pas attachés aux richesses. Zachée, par exemple, chef des publicains, pressent, au seul contact du Maître divin, quels sacrifices s'imposent à lui et s'y résout généreusement[4].

S'il est vrai que la richesse de l'avare lui fait souvent obtenir dans le monde respect et considération, il ne faut pas toutefois se laisser séduire par ces grandeurs de chair mais se rappeler le mot de Notre-Seigneur : ce qui semble grand devant les hommes est en abomination devant Dieu[5]. Le mauvais riche a été damné pour cette unique raison qu'il n'a pas fait un bon emploi de ses biens ici-bas[6]. Cyrille commente longuement cette parabole et spécialement cette parole du Maître : « Qu'il est difficile aux riches d'entrer dans le Royaume des Cieux ! plus difficile qu'au chameau de passer par le trou d'une aiguille[7] ». L'unique chemin du salut pour les privilégiés de la fortune, c'est de se faire des amis parmi les pauvres pour qu'ils les reçoivent dans les tabernacles éternels[8]. La haine des Pharisiens contre Jésus venait en grande partie de ce que le Maître flétrissait sans cesse leur avarice, blâmait les moyens hypocrites qu'ils employaient pour grossir leurs bénéfices et leur prêchait avec vigueur le détachement des biens de ce monde[9].

Pureté et chasteté Le chrétien doit avoir en abomination l'impureté, car son corps est devenu le temple du Saint-Esprit[10]. Notre-Seigneur condamne non seulement les fautes extérieures mais les mauvais désirs

(1) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 589, 593.
(2) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 733.
(3) *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 384, et *Sur saint Luc, P. G. 72*, 732, 733, 816.
(4) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 868 C.
(5) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 817.
(6) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 809, 812, 813.
(7) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 811 B, C, et *Sur saint Luc, P. G. 72*, 429 D.
(8) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 593 A, B.
(9) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 816, 817.
(10) *Sur la 1re aux Corinthiens, P. G. 74*, 872 A, B. Nous avons déjà vu, p. 387, note 1, un texte important sur l'habitation du Saint-Esprit : *P. G. 75*, 573 D. — On peut signaler aussi ce beau passage *P. G. 73*, 757 A, B : Λογιζώμεθα τοίνυν · ἀναληψόμεθα γὰρ τὸν τοῦ λόγου σκοπόν, ἐν μὲν τοῖς ἁγίοις προφήταις ἔλλαμψιν ὥσπερ τινὰ πλουσίαν, καὶ δᾳδουχίαν γενέσθαι τοῦ Πνεύματος, παιδαγωγεῖν ἰσχύουσαν εἰς τὴν τῶν ἐσομένων κατάληψιν, καὶ τῶν κεκρυμμένων τὴν γνῶσιν · ἐν δὲ τοῖς πιστεύουσιν εἰς Χριστὸν οὐ δᾳδουχίαν ἁπλῶς, τὴν ἀπὸ τοῦ Πνεύματος, ἀλλ' αὐτὸ κατοικεῖν τὸ Πνεῦμα, καὶ ἐναυλίζεσθαι τεθαῤῥήκαμεν. Ὅθεν εἰκότως καὶ ναοὶ θεοῦ χρηματίζομεν, καίτοι

et les regards adultères[1]. C'est par le jeûne et la prière qu'on peut lutter efficacement contre cette forme de la concupiscence ainsi que par la réception de la sainte eulogie qui sanctifie les corps[2] ; il faut aussi renoncer aux occasions de pécher[3]. Ce qui était impossible avant le Christ est devenu plus facile depuis sa venue ; le Christ peut imposer maintenant à la nature humaine améliorée des obligations qui sont au-dessus de l'ancienne loi[4]. Le célibat et la continence sont meilleurs que le mariage[5]. Consentement légitime et union chaste font le mariage véritable[6]. Le mariage est indissoluble du vivant des époux ; le divorce est interdit aux chrétiens, bien qu'il fût toléré dans l'ancienne loi[7] ; mais après la mort de l'un des conjoints, l'autre peut se remarier[8].

Humilité et obéissance Plus encore que sur le détachement des choses de la terre et sur le renoncement aux plaisirs charnels, Cyrille semble insister sur les vertus d'humilité et d'obéissance. La vraie grandeur, écrit-il, c'est l'humilité.

Il s'attache à mettre en relief l'importance de cette vertu si souvent enseignée et si merveilleusement pratiquée par Notre-Seigneur. Le grand texte christologique de la deuxième épître de saint Paul aux Philippiens est un de ceux qu'il a cités et commentés avec le plus d'ardeur[9]. Notre-Seigneur n'est pas venu pour être servi mais pour servir ; il ne pouvait s'anéantir davantage ; toute sa vie a été un acte d'humilité depuis la crèche jusqu'à sa mort sur la croix[10]. Il fait office d'esclave auprès de ses apôtres et de Judas lui-même, en leur lavant les pieds[11]. Pour suivre les exemples du Christ et se conformer à ses enseignements, il faut pratiquer

τῶν ἁγίων προφητῶν οὐδενὸς θείου ναοῦ κεχρηματικότος πώποτε. Cf. *P. G. 75*, 605 A, 801 D : temples de Dieu, temples du Saint-Esprit et pas seulement temples de la grâce : *P. G. 75*, 1089. — Le péché chasse le Saint-Esprit de l'âme : *P. G. 74*, 224 B sq.

(1) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 380 C, D.

(2) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 481, et PUSEY, t. I, p. 440. — *Glaphyres sur l'Exode, P. G. 69*, 428 D, 429 A.

(3) *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 380 C, D.

(4) *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 380 C.

(5) *Sur la Ire aux Corinthiens, P. G. 74*, 872 C, D, 873 A, B, C, D, 876.

(6) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 301.

(7) *Sur la Ire aux Corinthiens, P. G. 74*, 876.

(8) *Sur la Ire aux Corinthiens, P. G. 74*, 872, 873.

(9) *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1357, 1340, 1305 D, 1297, 1244, 1392, 1404, etc.

(10) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 913 A, B, C.

(11) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 913 A.

l'humilité[1]. L'humble choisit la dernière place[2]. Le fidèle doit se rappeler que l'humilité plaît grandement à Dieu[3], que quiconque s'abaisse sera élevé[4]. Dans sa prédication au désert, au Baptême de Notre-Seigneur, dans les témoignages qu'il rend au Christ, Jean-Baptiste est un modèle parfait de cette vertu si précieuse[5].

Cyrille souligne encore l'importance de l'humilité en commentant certains textes scripturaires sur l'orgueil. C'est un vice que Dieu abomine[6]. Il ne faut point s'élever, se faire appeler « maître[7] », rechercher la gloire humaine[8]. Bien répréhensible est cette attitude qui consiste à provoquer l'admiration des hommes par ses aumônes, ses prières et ses jeûnes[9]. En toutes choses, il ne faut chercher que la gloire de Dieu[10]. Par soi même, l'on n'est que néant ; s'imaginer être quelque chose constitue une erreur funeste : l'orgueil nous aveugle sur nous-mêmes et sur les autres[11]. De cette mauvaise ambition qui suscite autour de soi jalousies et contentions, les apôtres eux-mêmes n'ont pas été exempts[12]. Aussi Notre-Seigneur a-t-il de toutes façons, par son exemple et par son enseignement, multiplié ses leçons d'humilité[13]. Chez les natures timides ou exposées à des difficultés, l'orgueil dans sa recherche de la gloire humaine prend souvent la forme pu respect humain. Nicodème, par exemple, ne voulut recevoir Notre-Seigneur que la nuit[14] ; les fidèles de Jérusalem n'osaient pas librement parler avec Jésus par crainte des Juifs[15]. Beaucoup à Jérusalem même darmi les notables de la cité croyaient en Jésus, mais ils n'en laissaient rien paraître[16]. Notre-Seigneur rougira devant son Père de quiconque rougira de lui devant les hommes et n'osera pas pour son amour braver les critiques et les contradictions[17].

(1) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 913 A ; *74*, 121 D et 124.
(2) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 785 B, C, D.
(3) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 785 B, C.
(4) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 785 D.
(5) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 512, 513, 516, 517, 520, 521 ; *Sur saint Jean, P. G. 73*, 188 B, C.
(6) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 477 D, 480 ; *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 437.
(7) *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 437.
(8) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 424 C.
(9) *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 381 C.
(10) *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 381 C.
(11) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 641 D, 664, 665.
(12) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 1013, 1016, 1017.
(13) *Sur saint Luc, P. G 73*, 661, 912, 913.
(14) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 101.
(15) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 113, 116, 117, 120, 121, 124, 125 et *Sur saint Luc, P. G. 73*, 652.
(16) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 101.
(17) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 652.

L'obéissance est étroitement apparentée à l'humilité. Notre-Seigneur nous a donné l'exemple de cette vertu et est revenu souvent ainsi que les apôtres sur son importance. Il a réparé par son obéissance la désobéissance d'Adam. Suivant ses traces, il faut obéir aux ordres de Dieu et de ceux qui le représentent, à l'Église et aux prêtres. La femme doit être soumise à son mari, les enfants à leurs parents, les serviteurs à leurs maîtres, les citoyens au pouvoir civil en tout ce qui n'est pas contraire à la loi de Dieu[1].

*
* *

Nous ne pouvons passer en revue tous les textes concernant les différentes vertus que comporte la vie chrétienne et dont Cyrille recommande la pratique à ses lecteurs ou à ses auditeurs. Retenons que la charité qui les résume toutes suppose le sacrifice.

Renoncement La vie chrétienne n'est pas seulement un renoncement au péché ; elle est un renoncement au monde, à la chair, une lutte contre Satan et les mauvais anges[2].

Dans l'état actuel de nature déchue, la charité suppose le sacrifice ; puisque les tendances de la nature corrompue demeurent dans l'homme régénéré, l'amour de Dieu et du prochain suppose un combat presque continuel. Suivre Jésus, c'est se renoncer soi-même et porter sa croix, c'est-à-dire lutter contre l'orgueil, l'ambition, la sensualité, la luxure, l'amour désordonné des richesses, accepter les souffrances. les privations, les humiliations, les fatigues, les maladies que Dieu nous envoie, pour nous éprouver, affermir notre vertu et nous faciliter l'expiation de nos fautes. Par toute sa vie, Notre-Seigneur donne une leçon de sacrifice. La longue série de ses privations, humiliations, fatigues, labeurs apostoliques est couronnée par les angoisses et les tortures de sa douloureuse passion.

Il entraîne à sa suite : « Quand je serai élevé de terre, j'attirerai tout à moi[3] ». Le chrétien doit imiter le Christ dans son abnégation ; le Sauveur

(1) *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1358 C; 1364, 1365; *Sur la Ire aux Romains, P. G. 74,* 788 ; *Sur saint Jean, P. G. 74,* 253 B, C, D ; *Sur saint Luc, P. G. 72,* 608 A et 793 A, B, C ; *Sur Isaïe, P. G. 70,* 48.

(2) *Sur les Psaumes, P. G. 69,* 784 ; *Apologie à Théodose, P. G. 76,* 484 ; l'angélogie cyrillienne demanderait une étude spéciale qui sort des limites de notre sujet. Cf. surtout *Hom. pasc., P. G. 77,* 673 ; *P. G. 69,* 21 ; *P. G. 73,* 805, 561 ; *P. G. 74,* 940, 221 ; *P. G. 77,* 776 ; 676 ; *P. G. 73,* 105 ; 1021, 893 ; *P. G. 74,* 884 ; *P. G. 69,* 21, 888, 1224, 845, 1077, 1169, 549 ; *P. G. 76,* 641, 1345, 688, 685, 484 ; *P. G. 72,* 805, 893 ; *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 625 B.

(3) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 93 D, 96 A, B.

en souffrant a laissé un exemple à suivre. Saint Paul affirme que la vie chrétienne consiste à dépouiller le vieil homme et à revêtir l'homme nouveau, que les disciples du Christ doivent crucifier leur chair avec ses vices et ses mauvais désirs. Jean, l'apôtre de la Charité, n'est pas moins affirmatif : « Si quelqu'un aime le monde, la charité du Père n'est pas en lui[1] ».

Piété et prière Détachement des biens de ce monde, pureté et chasteté, obéissance et humilité sont les vertus principales à la pratique desquelles Cyrille exhorte sans cesse ; à ces vertus majeures, se peuvent rattacher les vertus secondaires ; par raison de brièveté, nous n'en étudions pas le détail. Mais il nous faut en terminant cette étude concentrer notre attention sur la vertu qui nous relie spécialement à Dieu : la vertu de piété.

L'union à Dieu qui est conformité de notre pensée et de notre volonté à la pensée et à la volonté divines s'obtiendra avant tout par la prière. La prière nous met en *présence* de Dieu[2] et conformant nos désirs aux siens perfectionnera cette *ressemblance* divine sur laquelle Cyrille revient avec tant d'insistance dans ses écrits. Cette soumission à la volonté divine est d'ailleurs un des principaux objets de la prière de demande[3].

La prière résume et complète tous les actes qui sont nécessaires pour tendre à la perfection[4]. Elle est un désir de perfection, car on ne prierait pas sincèrement si on ne voulait devenir meilleur ; elle suppose une certaine connaissance de Dieu, de soi-même et de ce qui nous manque, puisqu'elle établit des rapports entre Dieu et l'âme ; elle conforme notre volonté à celle de Dieu puisque toute bonne prière contient au moins implicitement un acte de soumission au Souverain Maître ; elle perfectionne tous ces actes en nous prosternant devant la majesté divine pour l'adorer, devant la sainteté divine pour la louer et l'imiter, devant la suavité divine pour la goûter ; elle nous fait demander de nouvelles grâces qui nous permettent d'avancer vers la perfection.

(1) *Sur la Ire Épître de saint Jean, P. G. 74,* 1022 D.

(2) Sur la présence de Dieu, *P. G. 69,* 1185 C et 1145 B ; *P. G. 74,* 525 ; *P. G. 73,* 129-132 ; *P. G. 74,* 524, 525. Des notations importantes sur les signes divers de la présence de Dieu ont été faits au cours de cet ouvrage : Présence de Dieu dans le temple cosmique (cf. *Adversus Julianum*), dans l'arche d'alliance et le temple de Jérusalem *(De Adoratione in spiritu et Veritate),* dans l'âme humaine par la foi, la charité, l'Eucharistie et par l'habitation du Saint-Esprit et de la Trinité.

(3) *Sur saint Matthieu, P. G. 72,* 453 D, 456 A, B ; *Sur saint Luc, P. G. 72,* 692 C, D et 921 B, C, D ; 924, etc.

(4) Sur la sainteté et la perfection, cf. *P. G. 69,* 1120 D ; *P. G. 71,* 440 D ; *P. G. 76,* 1201 B. — Voir d'autres références dans la note 2 de la p. 381.

Cyrille n'a parlé de la prière que d'une manière sporadique. Toutefois, en rassemblant une provende de textes épars dans ses œuvres, il est aisé de se faire une vue d'ensemble sur ce qu'il a dit de la prière, de ses différentes formes, de son efficacité, de la transformation de la vie chrétienne en oraison continuelle.

La prière est une élévation de notre âme vers Dieu en vue de lui rendre nos devoirs et de demander ses grâces. Prier c'est monter avec Moïse sur le Sinaï et avec le Christ sur les hauts lieux. L'adoration proprement dite s'adresse au Souverain Maître, mais comme Dieu est aussi notre bienfaiteur, nous le devons remercier et parce que nous l'avons offensé, nous sommes tenus de réparer cet outrage. Nous donner à Lui et dans l'Esprit de la Sainte Eulogie par une consécration de nous-mêmes offrir un sacrifice spirituel, est enfin pour nous une impérieuse obligation[1].

Adoration Le premier sentiment qui s'impose quand on s'élève vers Dieu, c'est l'*adoration*, qui est une reconnaissance de la souveraineté de Dieu en même temps que de notre dépendance. On sait l'importance que Cyrille attribue à cet acte de religion. Le titre qu'il a donné à un de ses principaux ouvrages en est une preuve. Mais ce n'est pas seulement dans le traité *Sur l'Adoration en esprit et en vérité* qu'il disserte sur ce sujet ; il y revient souvent ailleurs : la loi et les prophètes ne sont pas abolis, mais perfectionnés ; les rites pratiqués matériellement par les Juifs se continuent dans l'adoration spirituelle rendue à Dieu par les Chrétiens ; les observances judaïques n'étaient que l'ombre et la figure du culte nouveau, en esprit et en vérité. L'adoration est le premier commandement du Décalogue et le Christ au désert réfute Satan en le lui rappelant[2]. Le Christ qui est adoré par nous comme Dieu nous a donné lui-même comme homme l'exemple de l'adoration[3].

Nous avons vu dans le premier chapitre du présent ouvrage, mais d'un point de vue philosophique et théologique, comment l'homme, spectateur de la nature visible, devient l'adorateur de Dieu invisible qui

(1) Il n'est pas inutile de rappeler ici les définitions ou descriptions de la prière données par un devancier, un contemporain et un continuateur de Cyrille : Grégoire de Nysse, *Orat. I, De orat. Domini, P. G. 44*, 1124 : « Oratio conversatio sermocinatioque cum Deo est ». — Saint Augustin, *Sermo 9*, n° 3 « Oratio namque est mentis ad Deum affectuosa intentio ». Saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. 24, *P. G. 94*, 1090 : « Ascensus mentis ad Deum » et « petitio decentium a Deo ».

(2) Sur l'adoration en général, outre de nombreux passages dans le *De Adoratione in spiritu et veritate*, cf. *P. G. 72*, 532 A ; 280 C ; *P. G. 70*, 1417 D ; *P. G. 73*, 289 sq. ; 301 D ; 304, 305, 312, 313.

(3) *Sur l'Incarnation du Monogène*, *P. G. 75*, 1229, 1232 ; *Sur les Psaumes*, *P. G. 69*, 1133 D.

a tout tiré du néant par sa toute-puissance, comment il s'élève vers Dieu par la connaissance et l'amour, comment il contemple avec admiration dans ses reflets les attributs divins, la nature incompréhensible, souveraine et bienfaisante de Dieu, comment il se sent spontanément porté à révérer ce qui est parfait, à dépendre de ce qui est souverain, à adhérer à ce qui est bon.

Cyrille se plaît personnellement et invite les fidèles à adorer la puissance, la splendeur, la majesté, la beauté, l'activité, la fécondité du Dieu, caché mais présent sous le voile de sa création[1].

Reconnaissance

La prière du chrétien n'est pas seulement adoration mais *reconnaissance*, puisque Dieu, Souverain Maître, est aussi l'insigne bienfaiteur de l'homme. Nous lui devons tout ce que nous sommes et tout ce que nous avons. Surtout il nous faut lui exprimer notre gratitude pour tout ce que nous avons reçu de lui par le Christ[2]. Saint Paul ne nous invite-t-il pas à rendre grâces en toutes choses[3]? Le Christ lui-même nous a donné l'exemple de cette prière de reconnaissance[4]. L'eulogie sainte en même temps qu'un sacrifice est l'action de grâces par excellence, l'acte parfait de reconnaissance[5].

Repentir

La prière est aussi *réparatrice*. N'avons-nous pas souvent offensé l'infinie majesté divine en nous servant de ses dons mêmes pour l'outrager? Cette injustice exige une expiation et surtout le repentir du cœur[6]. Si nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés[7], si notre cœur est animé d'une contrition sincère[8], si nous nous offrons nous-même comme victime d'expiation en union avec la victime du Calvaire[9], nous pouvons espérer le pardon de la miséricorde divine.

Demande

Cyrille fait une large place à la *prière de demande*. Elle est un hommage rendu à Dieu, à sa puissance, à sa bonté ; elle est un acte de confiance qui honore celui auquel il s'adresse. Le fondement de la prière de demande, c'est d'un côté l'amour de Dieu pour ses créatures

(1) *Sur les Psaumes, P. G. 69,* 1133 ; 1176 D ; 1241 C ; 1249 D ; 1257 C ; 1269 B.

(2) *Sur la 1re épître aux Romains, P. G. 74,* 852 B, C ; *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1250 C.

(3) *Coloss.*, IV, 2-4, cité dans *P. G. 76,* 1250 C.

(4) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 60 C, D ; 61 A, B.

(5) *Sur saint Matthieu, P. G. 72,* 452 B, C, D ; *Sur saint Luc, P. G. 72,* 907 B, C.

(6) *Sur les Psaumes, P. G. 69,* 744 ; 745 ; 748 ; 1088 ; 1089 sq. ; 1196 ; 1197 ; 847 C, D, 865 C, D ; 872 C ; 955 sq. ; 968 B ; 993 B, C.

(7) *Sur les Psaumes, P. G. 72,* 376 D ; 377 A ; 693 C, D ; 829 D.

(8) *Sur les Psaumes, P. G. 72,* 693 D.

(9) Nous devons nous offrir nous-mêmes à Dieu par la mort au péché. Cf. l. XVI, *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 1009-1061.

et ses enfants et de l'autre le besoin urgent que nous avons de son secours. Intarissable source de tous les biens, Dieu aspire à les répandre dans les âmes[1]. Étant notre Père, Il ne désire rien tant que de nous communiquer sa vie et de l'augmenter en nous. Pour y mieux réussir il envoie sur terre son Fils ; ce Fils unique, plein de grâce et de vérité nous remplira de ses trésors. De plus, ce Fils sera notre médiateur dans la prière ; il nous faudra dans nos enquêtes nous réclamer de son nom[2]. Notre-Seigneur nous invite à demander à Dieu ses grâces et nous promet de nous les accorder. «En vérité je vous le dis, si vous demandez quelque chose à mon Père en mon nom, il vous l'accordera. Jusqu'à présent, vous n'avez encore rien demandé en mon nom ; demandez et vous recevrez pour que votre joie soit plénière »[3]. Nous sommes pauvres et besogneux. Nous manquons de lumière et de force. Le Père des Lumières et Créateur Tout-Puissant est toujours prêt à nous combler de ses dons, à exaucer la prière de son Fils bien-aimé. Qu'on relise spécialement les *Commentaires sur les Psaumes*[4] et l'explication de la seconde partie de l'oraison dominicale[5] et l'on se rendra compte de l'importance qu'attribue Cyrille à la prière de demande. Il faut sans cesse recourir à la paternelle libéralité divine[6]. Sachant ce qui nous manque, connaissant l'origine de tout bien, prenant conscience de notre dépendance, il est juste que tout cela soit exprimé par un acte de soumission. Cette requête n'est pas une humiliante mendicité ni une démarche compromettante pour notre dignité ; elle ne change en rien les desseins de Dieu qui sont immuables ; toutefois elle n'est pas inutile mais voulue par Dieu, bien qu'il connaisse nos besoins avant que nous les lui exprimions[7]. Si l'enfant se trompe en demandant à son père une pierre, un serpent ou un scorpion, celui-ci saura lui accorder ce qu'en fait il désire : du pain, un œuf, un poisson[8]. D'ailleurs c'est dans le Saint-Esprit que nous prions ; le Saint-Esprit intercède en nous[9].

(1) *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 389 B, C, D, 365 sq. — *Sur saint Luc, P. G. 72*, 962 sq.

(2) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 460, 461, 464, 244, 245, 249.

(3) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 460 B, C, D, 461 A, B, 464 C, D; *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 441 A.

(4) Cf. *P. G. 69*, 717-1274.

(5) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 692 sq.

(6) Sur la prière incessante, *P. G. 69*, 1210; *71*, 441 A ; *P. G. 72*, 848 C, 417 D, 420 A, B, 645 D, 697 B, C.

(7) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 692 D ; 693, 696, 697 D. — *Sur saint Jean, P. G. 74*, 365 sq., 389, 460, 461, 464, 244, 245.

(8) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 697 D.

(9) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 824, 825.

Diverses manières de prier

Quant aux variétés de la prière, Cyrille distingue à la façon classique et traditionnelle, la prière mentale et la prière vocale, la prière privée et la prière publique.

Il ne faut pas s'étonner que l'auteur de l'*Adoration en esprit et en vérité* insiste sur la prière intérieure ; l'oraison mentale recommandée par saint Paul (*I Cor.*, XIV, 15) est le plus ferme soutien de notre vie morale, une des plus nobles fonctions de notre vie chrétienne, l'apprentissage de notre vie céleste ; elle produit une union intime avec Notre-Seigneur, union que vient perfectionner la communion eucharistique ; elle nous apprend à voir Dieu, à le posséder et à le goûter ici-bas[1]. Cyrille loue aussi grandement la prière vocale qui est la forme la plus répandue e d'un usage commun. Ordonnée à la gloire de Dieu et à notre utilité personnelle, elle convient parfaitement à l'homme qui est composé d'esprit et de matière et a besoin de signes sensibles pour se mouvoir et se diriger vers les choses spirituelles. Elle est la forme naturelle et nécessaire de la prière publique. Un fait justifie la forme extérieure et vocale de la prière plus sûrement que tous nos raisonnements : l'*oraison dominicale*[2].

Avant le *Pater Noster*, les *Psaumes* ne nous invitaient-ils pas à user de notre voix, de notre bouche, de nos lèvres pour proclamer les louanges de Dieu[3] ? Le prière vocale est privée ou publique[4]. Le Christ invite ses apôtres et ses disciples à prier en commun dans la charité. Le lien de l'amour fraternel dans la prière commune attire puissamment le divin Maître ; si l'union des cœurs fait défaut, lui-même n'est plus là et quelque longues et instantes que soient nos prières, elles ne monteront pas jusqu'au Père Céleste. Le temple était par excellence le lieu où l'on devait se rassembler pour prier ; ce fut un crime de le transformer en un marché public[5].

Si Notre-Seigneur avait promis à ses disciples de venir au milieu d'eux pour appuyer leurs requêtes lorsqu'ils se réuniraient à deux ou trois[6], à

(1) *Sur l'Épître aux Romains, P. G. 74*, 828. — *Sur la Ire Épître aux Corinthiens, P. G. 74*, 892, 893, 1001 B, C. — *Sur les Psaumes, P. G. 69*, 888 B, 961 A, B, C, D, 1121 B, C.

(2) *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 381 C, D.

(3) *Sur les Psaumes, P. G. 69*, 728 A *(voce mea)*, 769 C, D et 772 A, B *(clamor pauperum)*, 757 C *(ex ore infantium)*.

(4) Attitudes du pharisien et du publicain au temple, *Sur saint Luc, P. G. 72*, 853 A, B, C. Temple, maison de prière, *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 432 C, D et *Sur saint Luc, P. G. 72*, 880 D, 881 A, B, C. —

(5) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 880 A, B, C, D ; *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 432 C, D. — *Sur saint Jean, P. G. 73*, 229 C, D, 232, 233.

(6) *Épître 55 sur le symbole, P. G. 77*, 294 A, où est cité MATTHIEU, XVIII, 30.

plus forte raison sera-t-il présent lorsqu'un plus grand nombre de fidèles s'assemblera pour rendre gloire à Dieu officiellement. Il est donc important que les chrétiens se réunissent souvent pour adorer et prier en commun, sous la présidence de leur évêque ; ils sont convoqués dans les églises, certains jours, à l'eulogie sainte qui est la prière publique par excellence[1] ; les fêtes solennelles sont un avant-goût des réjouissances célestes[2].

Cyrille ne se contente pas de parler des diverses fins et des diverses formes de la prière, il revient souvent sur sa nécessité et sa puissance, sur ses conditions et ses qualités, enfin sur le modèle parfait des priants : le Christ.

Efficacité de la prière Dieu exauce toujours la prière du juste, mais il n'écoute pas la prière du pécheur qui veut rester dans son péché[3]. Si le fidèle demeure dans le Christ et si les paroles du Christ demeurent dans le fidèle, le fidèle obtiendra tout ce qu'il demandera[4], et l'Esprit-Saint qui prie en nous par ses inénarrables gémissements[5] nous fera demander ce qu'il convient.

Qualités de la prière Une prière bien faite doit revêtir un certain nombre de *qualités.* Tout d'abord le recueillement s'impose ; il faut prier dans l'intime de l'âme[6]; de là l'utilité de la prière nocturne et solitaire[7]. On ne peut donc appeler du nom de prières des formules débitées sans attention ; les païens se trompent en pensant être exaucés à force de paroles[8]. Ce n'est pas seulement les lèvres qui doivent louer Dieu, mais la vie tout entière[9].

La parabole du pharisien et du publicain nous montre une deuxième qualité de la prière : l'humilité[10]. Nos requêtes au Seigneur doivent aussi

(1) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 708. — *Glaphyres sur le Lévitique, P. G. 69,* 552 C, D, 553 A, B. — *Sur l'évangile de saint Jean, P. G. 74,* 725. — *Contre les anthropomorphites, P. G. 76,* 1097 B, C.

(2) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 1124-1125.

(3) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 1000 D, 1001 A. — *Sur les Psaumes, P. G. 69,* 1140 B, C.

(4) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 365 B, C, D. — *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76,* 1269 C, D, 1272. — *Sur saint Jean, P. G. 74,* 460 C, D : prière faite au nom du Christ.

(5) *Sur l'Épître aux Romains, P. G. 74,* 824 D, 825 A, B, C, D.

(6) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 892, 893, 828, 1001.

(7) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 580, B, C, D, 581, 849 A, 921 A. — *Sur saint Matthieu, P. G. 72,* 425 A, 417 D, 420 A, B.

(8) *Sur saint Matthieu, P. G. 77,* 381 C.

(9) *Sur les Psaumes, P. G. 69,* 1121 B.

(10) *Sur saint Luc, P. G. 72,* 853 B.

être faites avec foi et confiance[1], avec persévérance[2], avec une pleine conformité de notre pensée à celle de Dieu[3].

Le divin Modèle de la prière

Jésus est le modèle parfait de ceux qui prient. Aux jours de sa chair, il a adressé à son Père d'humbles et respectueuses supplications que Dieu a exaucées et depuis qu'il est monté aux cieux il semble ne vivre que pour intercéder en notre faveur, en montrant à son Père ses plaies glorifiées[4].

C'est par lui que passent tous nos actes religieux; il les offre à Dieu ayant reçu avant tous les temps la solennelle investiture du Sacerdoce éternel[5]. Aucun des textes majeurs, concernant l'enseignement du Christ sur l'oraison, n'a échappé à l'attention fervente de Cyrille. Pendant la vie apostolique qui fut le temps proprement consacré à préparer la formation de notre vie chrétienne, le divin maître parle en maint endroit et en mainte circonstance de la prière. Il nous en impose l'obligation : « Il faut prier toujours[6] ». Le Christ s'applique à provoquer la prière en demeurant sourd pendant quelques instants aux pressantes sollicitations des infortunés qui lui demandent un témoignage de sa bonté dans une manifestation de sa puissance. Il nous enseigne les formules dont nous devons nous servir ; dans une de ses courses apostoliques, il s'arrête avec ses disciples sur le bord d'un chemin et leur apprend à réciter le *Pater*[7]. Enfin il nous donne l'exemple et pendant les trois années de sa vie

(1) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 848 C, 849, 556 B, 832 B, C, D, 833 A, B, C, D. — *Sur la 2e épître aux Corinthiens, P. G. 74*, 929 B, C. — *Sur saint Jean, P. G. 74*, 461 A, B, 333 A, B, C, D.

(2) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 580 B, C, 581, 685 B, C, 696 C, D, 697 A, B, C, D. — *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 417 D, 420 A, B. — *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1249 C.

(3) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 697 D. — *Sur saint Jean, P. G. 74*, 460 B, C, D, 461 A, B.

(4) *Sur l'Épître aux Hébreux, P. G. 74*, 966 C, D ; 968 A, B, C, D ; 969 A, B, C, D ; 972 D ; 973 A, B, C ; 976 C, D ; 977 A, B ; 984 C, D ; 985 A, B, C, D.

(5) *Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1372 D sq. ; 1388 D, 1389.

(6) *Sur les Psaumes, P. G. 69*, 1210. — *Glaphyres sur l'Exode, P. G. 71*, 414 A. — *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 417 D, 420 A, B ; *Sur saint Luc, P. G. 72*, 645 D, 847 C. — Sur la prière continuelle, BASILE, *Reg. fus.* tract. inter 5, *P. G. 31*, 922, 919. — GRÉGOIRE DE NAZIANCE, Apol. Br. II, 6, *P. G. 35*, 414, 415 ; NIL D'ANCYRE, *P. G. 79*, 459, 1003. — GRÉGOIRE DE NYSSE, *P. G. 26*, 302, 303. — JEAN CHRYSOSTOME, *In Annam*, disc. 3, 4, 6. — Antoine († 356 à l'âge de 105 ans), Pacôme (cf. surtout *P. G. 33*, 68), Horsiési, Macaire l'Égyptien († vers 390) et Macaire l'Alexandrin (mort centenaire vers 394), dans les déserts de Scété et de Nitrie poussaient par leur exemple et leur enseignement à l'oraison continuelle. « Dieu, écrit Evagre le Pontique, ne nous a pas prescrit de travailler toujours, de veiller, de jeûner continuellement, mais il a posé cette loi qu'il faut prier sans cesse »., *P. G. 40*, 1246. — Cf. aussi *Sur saint Luc, P. G. 72*, 524 B (ἀδιάλειπτος προσευχή).

(7) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 685, 688. — *P. G. 74*, 476 C.

publique, les apôtres l'ont vu pratiquer littéralement le conseil qu'il leur a donné, de prier toujours et sans défaillance. Il priait pendant son long séjour au désert[1] ; il priait à l'heure de son baptême et sa prière ouvrait le ciel[2] ; tandis que les Pharisiens par ostentation priaient sur les places publiques, le Christ goûtait la solitude des hauteurs ; après les fatigues du jour, il passait des nuits entières, sur les montagnes, abîmé dans ses oraisons[3].

Sur les malades qu'il guérissait, sur les morts qu'il ressuscitait, sur les enfants qu'il bénissait, sur l'ingrate patrie qui devait le crucifier, Jésus priait[4]. Pour Pierre qui, après son reniement, devait devenir chef de l'Église, il implora une grâce spéciale[5]. Le Christ vécut en union constante avec son Père[6] et avant de quitter la terre, il lui demanda d'envoyer le Saint-Esprit[7]. A la veille de sa mort, il traduisit par des actes plus expressifs et plus solennels l'enseignement de la prière. Après avoir de nouveau souligné la nécessité de prier[8], il nous donne à Gethsémani un modèle parfait de la demande humble, confiante, persévérante. La dernière Cène se termine par l'action de grâces. Puis, épanchant son âme au sein du Père Céleste, Notre-Seigneur déclare les intentions de son sacrifice et demande à son Père d'en assurer les fruits, en priant pour lui-même, pour ses disciples, pour tous les fidèles[9]. Il se dirige ensuite vers le mont des Oliviers ; quittant ses disciples, il s'avance quelque peu et se prosterne la face contre terre, en disant : « Père, s'il est possible que ce calice s'éloigne ; cependant que votre volonté soit faite et non la mienne ». Le Christ nous apparaît dans ce mystère comme le modèle parfait de la prière qui conforme l'âme entière à la pensée et à la volonté du Père[10].

Présence divine et ressemblance divine

Cette conformité par la prière de la pensée et de la volonté humaines à la pensée et à la volonté divines est, avec l'imitation des vertus exemplaires du Christ, le principal moyen de parfaire en nous l'image divine.

(1) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 527 A.
(2) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 521 B, C, D ; 524 A, B, C, D.
(3) *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 417 D, 420 A, B, 425 A, B, 461 C, D, 464 A, B, C, D. 465 A, B. — *Sur saint Luc, P. G. 72*, 580 B, C, D, 581 A, B, C.
(4) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 877 D, 880 A, B, C, D. — *Sur saint Jean, P. G. 74*, 60, 61, etc.
(5) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 916 C, D.
(6) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 349, 385.
(7) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 256, 257.
(8) *Sur saint Luc, P. G. 72*, 920 D, 921 A, B, C, D.
(9) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 473 D, 476, 477 ad 577.
(10) *Sur saint Matthieu, P. G. 72*, 453 D ; 456 A, B. — *Sur saint Luc, P. G. 72*, 476 sq., 692 C, D, 921 B, C, D, 924.

Présence de Dieu en nous et *ressemblance* avec Dieu sont comme nous l'avons vu maintes fois au cours de cet ouvrage, les deux notions sur lesquelles Cyrille attire et retient perpétuellement l'attention. Ne sont-elles pas d'une importance théorique et pratique capitale dans l'œuvre, excellente entre toutes, de notre déification, dans cette œuvre divine à laquelle les trois personnes collaborent ; car tout, et spécialement cette opération qui nous rend déiformes, vient du Père, par le Fils dans l'Esprit[1]. « Dans le Christ, on est justifié et l'on obtient l'unité avec lui par la participation du Saint-Esprit dans la bienveillance du Père[2] ».

Il y a par le fait même de la création conservée, une présence universelle de Dieu dans l'Univers et un reflet dans tous les êtres de l'auteur de l'univers. Mais cette *présence* et cette *image* atteignent leur plus grande

(1) *Sur saint Jean, P. G. 74*, 280, 336. — *Dialogues sur la Sainte Trinité, P. G. 75*, 905. — *Glaphyres sur la Genèse, P. G. 69*, 148. — *Glaphyres sur le Lévitique, P. G. 69*, 549. — *Sur saint Luc, P. G. 72*, 908. — *Sur saint Jean, P. G. 73*, 101. — *Sur l'épître aux Romains, P. G. 74*, 820. Dans son Commentaire sur saint Jean, à propos de Jean, XV, 1, *P. G. 74*, 333 sq., nous lisons : « Notre-Seigneur appelle son père le vigneron ; pour quel motif ? — C'est que son Père ne reste pas oisif et inactif à notre endroit, pendant que dans le Saint-Esprit le Fils nous nourrit et nous maintient dans le bien-être (surnaturel). Notre rénovation est l'œuvre en quelque façon de toute la sainte et consubstantielle Trinité ; dans toutes les actions divines, la volonté et la puissance passent à travers toute la nature divine. C'est pour cela que nous la glorifions, soit tout entière, soit en une seule personne. Nous disons que Dieu est notre Sauveur, non pour rapporter au Père seul, au Fils ou au Saint-Esprit seul les actions de grâce que nous devons à la miséricorde divine, mais pour indiquer que notre salut est vraiment l'œuvre de l'unique Divinité. Et si nous paraissons attribuer à chaque personne quelque chose de ce qui est fait par rapport à nous ou par rapport à la créature, néanmoins nous croyons que tout est du Père par le Fils dans le Saint-Esprit. Il est donc conforme à la vérité de penser que le Père nous nourrit dans la piété par le Fils dans le Saint-Esprit ; et de même que le Père nous cultive, c'est-à-dire veille sur nous et prend soin de nous, par le Fils dans le Saint-Esprit ». — Dans le même ouvrage (*P. G. 74*, 333 D sq.), nous lisons encore : « Si nous croyons que le Fils est naturellement et vraiment dans son propre Père et qu'il a dans sa propre nature Celui qui l'engendre, nous admettrons sans peine que tout s'accomplit par les deux dans le Saint-Esprit, comme par une seule Divinité ; et nous ne refuserons pas au Père le pouvoir de nous nourrir ni au Fils celui de nous cultiver. Car là où il y a identité parfaite de nature, il n'y a pas division d'opération, bien que le mode d'opération soit varié et différent ». Lire des développements analogues dans *P. G. 73*, 556 B et *P. G. 75*, 1053 D sq. — Ainsi l'opération sanctificatrice est commune aux trois personnes qui s'enracinent elles-même en une nature identique. Toutefois *le mode d'opération* de chaque hypostase est varié et différent, dans la mesure même où cette hypostase se distingue des autres : *Dialogue sur la Trinité, P. G. 75*, 697. — *Sur saint Jean, P. G. 74*, 237, 289 sq., et Pusey, t. II, p. 451, 496 sq. — *Trésor, P. G. 75*, 205. — *Sur saint Jean, P. G. 73*, 37, 840.

(2) *Glaphyres sur la Genèse*, III, *P. G. 69*, 148 ; *Sur saint Jean*, X, *P. G. 74*, 296 ; *Dialogue sur la Sainte Trinité*, V, *P. G. 75*, 976.

intensité dans l'âme humaine en qui s'opère par l'habitation des trois personnes l'œuvre de notre déification.

Rassemblons en quelques lignes ce que nous avons vu au cours de ce présent travail, sur la présence de Dieu et la ressemblance de Dieu dans l'homme.

L'image de Dieu L'âme humaine a été créée à l'image et à la ressemblance de Dieu[1]. Le péché a détérioré cette image ; l'Incarnation Rédemptrice du Christ la restaure ; le chrétien doit s'incorporer au Christ, en imiter la vie et la mort et remonter ainsi avec lui vers le Père ; le Christ est lui-même l'image du Père[2]. Si l'on cherche dans la théologie de Cyrille centre virtuel d'où puissent partir ou se croiser ses vues sur l'univers intérieur, si l'on s'efforce de trouver le foyer où convergent et d'où divergent ses assertions sur le sens spirituel du monde, sur l'âme, l'Église, le Christ, l'Esprit, il appert que les notions de *présence* et de *ressemblance* sont dans sa pensée des notions majeures qui peuvent guider le lecteur vers la synthèse désirée. Elles peuvent polariser autour d'elles, en les ordonnant, en les organisant, quantité d'autres notions secondaires.

L'auteur de l'Univers est présent dans son œuvre ; en elle, se retrouve un reflet de lui-même. Ce qu'il a fait est d'une certaine manière semblable à lui. Les êtres, en qui se remarque une hiérarchie, se rapprochent plus ou moins de Dieu. Aussi l'âme humaine qui déjà peut reconnaître Dieu dans le monde visible, ainsi que l'affirme saint Paul, le reconnaîtra-t-elle davantage en elle-même et mieux encore dans le Christ. La ressemblance ontologique exige l'imitation volontaire : imitation des attributs de Dieu, imitation des vertus du Christ, imitation de ceux qui lui ressemblent le plus, les saints et les martyrs. Saint Paul a pu dire : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis du Christ ». En fin de compte, nous sommes tous prédestinés à être conformes à l'image du Fils, à être parfaits comme le Père Céleste est parfait.

Transformation de l'âme Le dynamisme de l'âme la mène en la présence de Dieu et la pousse à ressembler à Dieu. Seulement cette tendance par laquelle l'âme objective Dieu peut dévier. C'est ce qui la conduit à l'anthropomorphisme, à l'idolâtrie, à une religion purement extérieure ou à une vie de péché ; toutes ces attitudes sont le contraire de l'adoration

(1) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 33 D, 36 A ; *Trésor, P. G. 75,* 224, 225, 226 ; *Sur saint Jean, P. G. 74,* 500 C. — *Contre les Anthropomorphites, P. G. 76,* 1081, 1084, 1085, 1088, 1089.

(2) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 25 D ; 224 B, C, D.

en esprit et en vérité. Pour se rapprocher de Dieu il faut mener une vie pieuse et détachée[1] ; pour se présenter devant Lui, il faut être purs et exempts de toute tâche ; la pureté des mœurs est en étroite liaison avec l'illumination de l'esprit. Bienheureux les cœurs purs parce qu'ils verront Dieu. Pour s'unir à Dieu, il faut éviter le mal et pratiquer la vertu. La sensualité, l'orgueil, la dispersion de l'esprit sur les créatures nous séparent de Dieu ; la probité des mœurs, l'humilité, la charité, la miséricorde nous rapprochent de lui et nous rendent parfaits ; par là se réalise notre conformité à Dieu[2]. Cyrille toutefois ne sombre pas dans un simple moralisme, car ce perfectionnement de la vie ne s'accomplit pas sans une présence active et transformante de Dieu. C'est le Saint-Esprit « qui transforme les âmes à l'image de Dieu en se donnant Lui-même à nous »[3].

Activité du Saint-Esprit On pourrait distinguer trois étapes dans la descente de Dieu vers nous : l'Incarnation, l'Eucharistie, enfin la participation à l'Esprit. Puis s'effectue le retour au principe, car le Saint-Esprit imprime en nous la ressemblance du Fils qui, lui-même, nous ramène vers le Père[4].

Le Saint-Esprit achève en nous l'œuvre de notre perfectionnement. Il affermit les âmes contre les assauts du démon et contre leurs propres passions ; il est le chrême qui les fortifie[5]. Il leur apprend à se dégager

(1) *Contre Julien*, l. I et IV, *P. G. 76*, 525, 686.

(2) *Dialogue sur la Trinité*, *P. G. 75*, 673 B, C, où se trouvent cités : Luc, VI, 36 et *Gen.*, I, 26. — La conformité morale à Dieu se fera surtout par la miséricorde : Γίνεσθε οἰκτίρμονες.

(3) *Dialogue sur la Trinité*, *P. G. 75*, 1088, 1089.

(4) En ce qui concerne la présence du Christ parmi nous, lire spécialement : *Sur saint Jean*, IV, *P. G. 73*, 601, et Pusey, t. I, p. 551. — *Sur saint Jean*, XI, 11, *P. G. 74*, 557 et Pusey, t. II, p. 734. — *Sur saint Jean*, V, 2, *P. G. 73*, 753-756. — *Sur saint Jean*, X, 2, *P. G. 74*, 432. — *Sur saint Jean*, XII, 1, *P. G. 74*, 700. — En ce qui concerne la présence vivifiante du Christ par l'Eucharistie, *Sur saint Jean*, IV, 2, *P. G. 73*, 577, 584. — *Epître XVII*, *P. G. 77*, 113. — *Contre Nestorius*, IV, *P. G. 76*, 125, 129, 193, 197. — *Sur l'Adoration en esprit et en vérité*, IX, *P. G. 68*, 626. — Nous avons indiqué déjà les textes importants, sur la communion à l'Esprit et le retour au Père. — *Sur saint Jean*, XI, 11, *P. G. 74*, 561. — *Sur saint Jean*, I, 9, *P. G. 73*, 153. — *Glaphyres sur la Genèse*, III, *P. G. 69*, 148. — *Sur saint Jean*, X, *P. G. 74*, 296. — *Dialogue sur la Trinité*, V, *P. G. 75*, 976. — *Sur saint Jean*, XII, 10, *P. G. 74*, 541, 545.

(5) Ὅτε τοίνυν ἡμᾶς ἁγιάζεσθαι κατ' εὐδοκίαν ἤθελε τοῦ ἰδίου Πατρός, τὸ τοῦ παρακλήτου πρόσωπον καὶ τὴν τοῦ μεσίτου χρείαν ἀποπληρῶν ὁ Χριστός, τὰς ὑπὲρ πάντων ἡμῶν πρεσβείας ἐποιεῖτο, λέγων · « Πάτερ ἅγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου », οὐχ ἑτέραν εἶναι λέγων τὴν ἀλήθειαν, ἢ τὸ ἴδιον Πνεῦμα, δι' οὗ τὰς ἡμετέρας ἀσφαλίζεται ψυχάς, κατασφραγίζων εἰς ὁμοιότητα τὴν πρὸς ἑαυτόν, καὶ ἀνατειχίζων ὥσπερ ἀῤῥήτῳ δυνάμει πρὸς ἄμαχον εὐτολμίαν, παραθήγων δὲ δῆλόν ὅτι καὶ εἰς προθυμίαν ἀχάλινον τὴν ἐπ' ἀκράτοις ἀγαθουργίαις, ὡς μηδενὸς τὸ παράπαν παρὰ πόδας κειμένους

des illusions de ce monde et à ne jamais perdre de vue la patrie céleste[1]. Il leur rend facile et aimable la pratique de la vertu ; il leur donne les moyens de faire des fruits abondants de salut ; il est la source d'eau vive qui féconde pour la vie éternelle[2]. Il rend à ces âmes en qui il habite beauté et vigueur primitives[3]. Il est le sceau qui s'imprime en elles pour leur restituer la ressemblance divine[4].

Déification L'âme ainsi réformée porte en elle l'image de la Trinité tout entière, car le Saint-Esprit est l'image du Fils et le Fils est lui-même l'image du Père[5]. Cette empreinte de la divinité est si réelle et si profonde que nous devenons, grâce à elle, participants de la nature divine selon l'expression de la deuxième épître de Pierre (I, 4)[6].

Sans doute nous ne devenons pas Dieu *par nature*[7] ; nous ne

καὶ ὀπίσω καλεῖν ἰσχύοντος, ὀξυτάτῳ φέρεσθαι δρόμῳ πρὸς τὸ δοκοῦν τῷ Θεῷ, καὶ τῶν διαβολικῶν πολυτρόπων μηχανημάτων, ἢ καὶ τῆς ἐν κόσμῳ φιληδονίας οὐδένα ποιεῖσθαι λόγον. Οἱ γὰρ ἅπαξ κατασφαγισθέντες τῷ ἁγίῳ Πνεύματι καὶ τὸν ἀῤῥαβῶνα τῆς χάριτος ἔχοντες εἰς νοῦν, πεπυργωμένην ἔχουσι τὴν καρδίαν, ἅτε δὴ καὶ ἐνδυσάμενοι τὴν ἐξ ὕψους δύναμιν. *Sur saint Jean, P. G. 74,* 572 B. — Ἡ διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος εὐανδρία. *Sur les Psaumes, P. G. 69,* 1101 A. — Nous avons indiqué déjà les références au rite dans lequel certains reconnaissent la confirmation. *Sur saint Jean, P. G. 74,* 49, et Pusey, t. II, p. 276; *Sur Joël, P. G. 71,* 373 ; *P. G. 70,* 561.

(1) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 433 D.

(2) *Sur les Nombres, P. G. 69,* 640 D ; *Sur saint Jean, P. G. 73,* 297 A, B ; *Sur saint Jean, P. G. 74,* 337 B ; 433 sq. ; 572 B.

(3) *Sur Isaïe, P. G. 70,* 892 A, B ; 936 B ; 1124 A. — *Sur Nahum, P. G. 71,* 812. — *Sur Matthieu, P. G. 72,* 445 C ; *Sur saint Jean, P. G. 73,* 153 B ; 205.

(4) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 609, 612, 1013 ; *Contre les Anthropomorphites, P. G. 76,* 1089.

(5) *Sur Isaïe, P. G. 70,* 336 ; *Sur saint Luc, P. G. 72,* 673 A, B, C, D. — *Sur saint Jean, P. G. 73,* 205, 757. — *Sur saint Jean, P. G. 74,* 433 B. — « Toutes choses sont ramenées au Père par le Fils au moyen du Saint-Esprit », *P. G. 74,* 541 D. — « Le Christ habite en nous par le Saint-Esprit, et par lui-même il nous unit au Père d'une union spirituelle », *P. G. 74,* 577 A. — « Les apôtres avaient le Christ habitant en eux par le Saint-Esprit », *P. G. 74,* 925 C. « Le Verbe élève par le Saint-Esprit à la grâce surnaturelle ceux en qui il habite ». *P. G. 74,* 25 D. — « Le Fils rend semblables à lui par le Saint-Esprit ceux qui le reçoivent », *P. G. 73,* 885 A. — « Le Saint-Esprit est l'image parfaite de la substance du Fils unique..., et il rend conformes à l'image du Père, c'est-à-dire au Fils, ceux en qui il habite », *P. G. 74,* 541 C. — « Le Christ nous reforme à sa propre image par le Saint-Esprit », *P. G. 75,* 808 B. « Celui qui reçoit l'image du Fils, c'est-à-dire le Saint-Esprit, reçoit par lui le Fils et en même temps le Père qui est dans le Fils », *P. G. 75,* 572 A.

(6) *Sur saint Jean, P. G. 74,* 108, 248, 452, 456. — *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 785 ; *Sur les Ésaumes, P. G. 69,* 1056 D ; *Sur Isaïe, P. G. 70,* 1144 C. — *Commentaire sur Habacuc, P. G. 71,* 932 B. — *Dialogue VII sur la Trinité, P. G. 75,* 1089 C et D.

(7) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 464 et *P. G. 74,* 200, 201.

sommes pas transformés en la nature divine[1], mais tout en gardant nos faiblesses et notre humanité[2], nous recevons vraiment quelque chose de divin qui nous élève au-dessus de notre propre nature[3].

Cette déification des justes est un dogme si connu et si universellement admis que Cyrille part de là, nous l'avons vu, et il faut le répéter, pour prouver la divinité du Saint-Esprit[4]. Il faut de la lumière pour communiquer la lumière[5] ; il faut du feu pour communiquer le feu[6]; pour rendre participants de la divinité, il faut être Dieu.

(1) *Trésor. P. G. 75*, 200, 205.

(2) *Que la Bienheureuse Marie est Mère de Dieu, P. G. 76*, 285 A. Ἡμεῖς μὲν γὰρ εἰ καὶ καλούμεθα θεοί... καὶ δῆλον ὥς τὴν προσηγορίαν κατὰ χάριν ἐσχήκαμεν.

(3) *Dialogue sur la Trinité, P. G. 75*, 905. — Cyrille admet une grâce sanctifiante, mais qui n'est pas quelque chose de séparé du Saint-Esprit, une sorte de qualité instrumentale à l'aide de laquelle il transformerait nos âmes. *Trésor*, assert. 34, *P. G. 75*, 597 A, B, C. — *Dialogue VII sur la Trinité, P. G. 75*, 1088 B sq. — Notre docteur parle souvent de la grâce (χάρις), de la grâce justifiante (ἡ δικαιοῦσα χάρις, *P. G. 74*, 780 A), de la grâce administrée par la clémence du Sauveur et qui nous justifie (δικαιοῖ ἡμᾶς ἡ διὰ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἡμερότητος διακονουμένη χάρις, *P. G. 69*, 112 A). — Les caractères qu'il lui attribue conviennent parfaitement à ce que nous appelons la grâce sanctifiante. — Qualité sanctifiante (*Hom. pasc. 10, P. G. 77*, 617 D.) — Forme ou apparence divine (*Sur Isaïe, P. G. 70*, 936 B). — Forme imprimée dans nos âmes par le Saint-Esprit (*P. G. 75*, 1013 D). — Sceau (*Sur la vraie foi, aux Reines, P. G. 76*, 1384 D). — Force d'en haut, c'est-à-dire la grâce conférée par le Saint-Esprit (*P. G. 68*, 268 C, *P. G. 68*, 273 B ; *P. G. 74*, 541 D). — Rempart de la grâce du Saint-Esprit (*P. G. 74*, 264 A). — Ornement, vêtement (*P. G. 73*, 153 D ; *P. G. 71*, 65 D ; *P. G. 72*, 45 C). — Enrichissement, embellissement, dorure (*P. G. 68*, 752 B ; *P. G. 71*, 376 D ; 380 B). — Nourriture et sève de l'âme (*P. G. 74*, 337 B). — La grâce reçue au baptême (ἡ διὰ τοῦ βαπτίσματος χάρις), voie (τρίβος) qui nous conduit à l'immortalité (*P. G. 69*, 625 C) constitue le gage et les arrhes de la vie éternelle (*P. G. 74*, 572 C). — Un beau texte du *Commentaire sur Isaïe* montre bien que cette grâce sanctifiante n'est pas séparée du Saint-Esprit. Cyrille énumère les différentes *formations* dont l'homme peut être l'objet, à propos d'Isaïe, XLIV, 21 : « Je t'ai formé, tu es mon serviteur ». — Il y a pour l'homme une formation simple, comme lorsque notre premier père Adam fut formé de la terre... Après ce mode de création, il y a la formation qui nous est propre à chacun de nous : chacun est formé dans le sein de sa mère ; c'est par cette voie que tous nous venons à l'existence. Il y a ensuite cette formation par laquelle nous devenons enfants de Dieu, élevés intellectuellement par la connaissance des lois divines à une beauté surnaturelle, celle que procure à nos âmes l'ornement des vertus ; cette beauté est la beauté spirituelle. Il y a en même temps la formation dans le Christ à l'image du Christ par la participation au Saint-Esprit. — Le Christ est formé en nous grâce au Saint-Esprit qui introduit dans nos âmes une certaine forme divine par la sanctification et la justice. C'est ainsi que s'imprime en nous le caractère de l'hypostase de Dieu le Père, grâce au Saint-Esprit qui nous assimile à lui par la sanctification (*Sur Isaïe, P. G. 70*, 936-937).

(4) *Sur saint Jean, P. G. 73*, 244, 260. — *Trésor, P. G. 75*, 569, 585, 592, 609. — *Dialogue VII sur la Trinité, P. G. 75*, 1097.

(5) *Trésor, P. G. 75*, 592 D.

(6) *Dialogue VII sur la Trinité, P. G. 75*, 1058 B.

Filiation divine Grâce à cette participation de la nature divine, nous devenons les fils adoptifs du Père Céleste et les frères de Jésus-Christ[1]. Mais notre filiation et celle du Christ diffèrent infiniment. Il est Fils par nature ; nous sommes fils par participation et par imitation[2]. Il est fils en vérité et par excellence ; nous fils par adoption, par grâce ; c'est du dehors que cette dignité nous a été octroyée[3]. Le chrétien, temple du Saint-Esprit, frère de Jésus-Christ, fils du Père Céleste, est bien supérieur aux Israélites, les membres du peuple choisi[4]. Il est supérieur aux Prophètes qui n'ont jamais été appelés les temples du Saint-Esprit[5] ; il est supérieur à saint Jean-Baptiste « le plus grand parmi les enfants des hommes »[6].

(1) *Trésor, P. G. 75,* 525. — *Sur saint Jean, P. G. 73,* 153 et *P. G. 74,* 753. — *Sur le Psaume II, P. G. 68,* 721. — *Contre Nestorius, P. G. 76,* 125 A sq.

(2) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 66,* 741 D. — *Sur saint Jean, P. G. 73,* 153 B et 156. *Dialogue sur la Trinité, P. G. 75,* 749. — Le Christ est μόνος κατὰ φύσιν Υἱός ; nous sommes fils μεθεκτῶς καὶ κατὰ μίμησιν.

(3) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 165. Il est fils κατὰ ἀλήθειαν, nous sommes fils κατὰ θέσιν. — Υἱοὶ κεκλήμεθα θεοῦ κατὰ θέσιν καὶ κατὰ μίμησιν · κατὰ φύσιν καὶ κατὰ ἀλήθειαν αὐτός, *P. G. 72,* 153. — Ἐν υἱοῖς τετάγμεθα θεοῦ, θύραθεν μὲν καὶ εἰσποιητὸν κομιζόμενοι τὸ ἀξίωμα, θετοὶ δὲ υἱοί, διαπεπλασμένοι πρὸς ἀληθινόν, *P. G. 75,* 749 D, 752 A. — Πολλοὶ μὲν γὰρ χριστοὶ κατὰ χάριν καὶ υἱοθεσίας ἀξίωμα ἔχοντες, ἀλλὰ μόνος εἷς ὁ φύσει Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, *P. G. 72,* 421 D ; *P. G. 73,* 629 A, B.

(4) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 488 C, D. — *Sur Isaïe, P. G. 70,* 17 C. — *Glaphyres sur la Genèse, P. G. 69,* 233 A, B. — *Sur saint Jean, P. G. 73,* 156. — *Commentaire sur Luc, P. G. 72,* 617 D sq.

(5) *Sur saint Jean, P. G. 73,* 757 A.

(6) *Commentaire sur Matthieu, P. G. 72,* 400 A ; *Sur saint Jean, P. G. 73,* 757. Jean-Baptiste, grand par ses vertus, est parti avant que l'Esprit d'adoption eût été distribué. Par contre sans avoir fait aucun acte de vertu, le nouveau baptisé possède cet esprit d'adoption (*Sur saint Jean, P. G. 73,* 757. — *Trésor, P. G. 75,* 173 B sq.).

Les théologiens (vg. Petau, *De Trinitate,* l. 8, c. 7 ; t. III, p. 487. — Franzelin, *De Deo Trino,* thes. 48. — Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrillus von Alexandrien,* p. 184 sq. — Kohlhofer, *S. Cyrillus Alexandrinus de Sanctificatione,* p. 22. — Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit,* pp. 170 sq., Paris, 1898. — J. Mahé, *La Sanctification d'après saint Cyrille* dans R. H. E. X, n° 1, 3, 1909) se demandent en quel sens, d'après Cyrille d'Alexandrie, les patriarches et les prophètes de l'ancienne loi n'avaient pas reçu le Saint-Esprit. — Nous signalons ici les textes principaux qui donnent la pensée de Cyrille sur cette question. — *Glaphyres sur la Genèse, P. G. 69,* 233 A : « Israël ne fut pas la demeure spirituelle de Dieu : Dieu n'habita pas en eux. Mais lorsque l'Église des nations eut enfanté le peuple nouveau, le Seigneur se prépara à lui-même une demeure. Quelle est-elle, cette demeure ? Nous, les croyants... Il habite en nous par le Saint-Esprit ; mais, comme je viens de le dire, il n'habitait pas en Israël. Ceux qui vécurent avant l'Incarnation ne participaient pas au Saint-Esprit, le très sage Jean nous l'indique clairement par ces paroles : « L'Esprit n'était pas encore, car Jésus n'était pas encore glorifié ». Après sa résurrection, pour reformer la nature humaine à l'image divine, le Sauveur souffle d'abord sur ses apôtres, en disant : « Recevez le Saint-Esprit ». Le divin Paul dit lui aussi quelque part : « Vous n'avez pas reçu

Cyrille montre encore d'une autre manière que cet idéal de perfection chrétienne exposé dans le Nouveau Testament, l'emporte sur ce qui avait été proposé, au point de vue de la sanctification, dans l'Ancien Testament.

l'esprit de servitude pour la crainte ; mais vous avez reçu l'Esprit d'adoption en qui nous crions : « Abba, Père ». L'esprit de servitude était en Israël, mais en nous, fils de Rachel, c'est-à-dire, de l'Église des nations, c'est l'Esprit de Dieu pour l'adoption qui fait de nous sa demeure spirituelle ». — Cyrille exprime d'autre part souvent cette idée que l'esprit de servitude était en Israël, opposant cet esprit de servitude à l'Esprit-Saint. V. G., *P. G. 68*, 613 B, C, D; *P. G. 76*, 668 B ; *P. G. 77*, 700 C, D ; 1049 A ; *P. G. 73*, 156 C ; *P. G. 75*, 1097 D. — Il est évident que le texte de saint JEAN, VII, 39, est le plus ferme point d'appui de la pensée de Cyrille en cette matière. Nous avons le commentaire dans *P. G. 73*, 749 D sq. et PUSEY, t. I, p. 690 sqq. : « L'intelligence de ces paroles exige un examen attentif, et pour pénétrer la profondeur de ce mystère, il est besoin d'une grande vivacité d'esprit. Si l'on se rappelle en effet les saints prophètes, on se demande inévitablement comment il se fait que « le Saint-Esprit n'était pas encore venu », alors que tant de prophètes ont révélé dans l'Esprit par de longs discours les mystères divins du Christ ; nous ne sommes pas en effet assez dénués de sens pour penser que l'intelligence des saints était privée de l'Esprit. La forme même des prophéties que nous trouvons dans les livres saints, nous impose pour ainsi dire la nécessité de croire qu'en toute vérité ils étaient πνευματοφόροι. Samule dit à Saül : « L'esprit du Seigneur tombera sur toi et tu seras changé en un autre homme ». A propos du bienheureux Élisée, il est écrit : « Et il arriva, que pendant qu'il chantait, la main du Seigneur vint sur lui. « Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même déclare que David a connu les mystères dans l'Esprit. Il serait facile de multiplier les témoignages de ce genre, qui montreraient à l'évidence que les saints étaient πνευματοφοροῦντες ».

Sur cette influence du Saint-Esprit sous l'ancienne Loi, en particulier chez Samson et Jean-Baptiste, cf. *Dialogue VI sur la Trinité, P. G. 75*, 1093 B. — *Glaphyres sur l'Exode, P. G. 69*, 464 D. — *Trésor*, ass. XI, *P. G. 75*, 169 C. — En continuant le commentaire de JEAN, VII, 39 (*P. G. 73*, 752 B). Cyrille semble hésiter et procède lentement et méthodiquement : « Mais ce qu'il faut chercher avec soin, c'est de quelle façon l'Esprit n'était pas encore ; car il est bien évident que le bienheureux Evangéliste a dit la vérité. Sans doute, Dieu seul peut tout connaître parfaitement ; et il ne nous convient pas de scruter trop curieusement ce qui nous dépasse ». Cyrille rappelle que le Saint-Esprit a été donné au premier homme avec la vie ; puis, par suite du péché, l'Esprit s'en est allé et il fallut pour le rendre à la nature humaine que le Verbe se fît homme et le reçût dans son humanité. Le Saint-Esprit fut rendu à notre nature d'abord dans le Christ, puis il fut, par le Christ ressuscité, communiqué aux apôtres et aux autres fidèles (*P. G. 73*, 752 C-757 A. — Sur la réception du Saint-Esprit par le Christ dans sa nature humaine, cf. *P. G. 73*, 205 D sq. ; 753 A ; *P. G. 74*, 548 D sq. Sur la communication du Saint-Esprit aux fidèles, *P. G. 73*, 753 C ; *P. G. 74*, 561 B, 564 B, etc.).

Cyrille poursuit ainsi son commentaire de JEAN, VII, 39 (*P. G. 73*, 757 A sq.) : « Mais s'il en est ainsi (si le Saint-Esprit n'a été donné que par Notre-Seigneur et après sa résurrection), comment le Saint-Esprit était-il dans les Prophètes ? Réfléchissons un peu... Dans les saints Prophètes, il y avait une sorte d'illumination et d'inspiration puissante du Saint-Esprit, capable de les conduire à la connaissance de l'avenir et des choses cachées : mais en ceux qui croient au Christ, ce n'est plus une simple inspiration du Saint-Esprit, c'est le Saint-Esprit lui-même qui habite et qui fixe sa demeure. Et c'est pour cela que nous sommes appelés temples de Dieu, alors

Perfection et Trinité Essayons de voir cette autre manière de procéder et comment elle rejoint la première manière. Nous atteindrons peut-être par là la meilleure vue d'ensemble sur la pensée cyrillienne.

qu'aucun des saints Prophètes n'a jamais été appelé temple de Dieu. — Comment faut-il comprendre ces paroles du Sauveur : « En vérité, en vérité, je vous le dis, nul ne s'est levé, parmi ceux qui sont nés de la femme, plus grand que Jean-Baptiste ; mais le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui » ? Qu'est-ce que le royaume des cieux ? C'est la donation du Saint-Esprit, sèlon cette parole : « le royaume des cieux est en vous » ; le Saint-Esprit habite en effet en nous par la foi. Vous voyez donc comment Notre-Seigneur place avant tout les enfants de la femme, celui, même imparfait, qui est dans le royaume des cieux ! Qu'on se garde bien cependant de croire que nous voulons rabaisser la vertu des saints et que nous disons meilleurs qu'eux les plus imparfaits eux-mêmes... Le Bienheureux Baptiste était vraiment grand et remarquable par toutes sortes de vertus, il avait atteint les limites de la justice possible à l'homme, au point que rien ne le surpassait plus. Mais alors même, il suppliait le Christ, en disant : « J'ai besoin d'être baptisé par vous, et c'est vous qui venez à moi ! ». Vous voyez comment lui, qui était aussi parfait qu'il est possible aux hommes, fils de la femme, il demande à être recréé en quelque sorte et régénéré par le Saint-Esprit ? Vous voyez comment il reconnaît la supériorité des régénérés, en disant qu'il a besoin lui-même de cette régénération ? Car si la condition du baptisé n'était pas préférable, pourquoi demanderait-il à être baptisé ? Et s'il sait que par le baptême il acquerra quelque chose, n'est-ce pas qu'il connaît la supériorité des baptisés ? Le Christ déclare donc que le plus petit dans le royaume des cieux, c'est-à-dire celui qui vient d'être baptisé et n'a encore pratiqué aucune vertu, est plus grand que Jean-Baptiste lui-même. C'est que le bienheureux Baptiste était né de la femme, tandis que le baptisé est né de Dieu et participe à la nature divine ; il possède en lui le Saint-Esprit et est appelé temple de Dieu... Le Saint-Esprit était dans les Prophètes pour le besoin de la prophétie (διὰ τὴν τοῦ προφητεύειν χρείαν) ; mais maintenant il habite par le Christ dans les croyants, après avoir habité d'abord dans le Christ lui-même devenu homme... Par conséquent, lorsque le divin évangéliste nous dit : « L'Esprit n'était pas encore, parce que Jésus n'était pas encore glorifié », il faut croire sans doute qu'il veut parler de l'inhabitation complète et parfaite du Saint-Esprit dans les hommes ».

Petau désigne par le mot de présence κατ' ἐνέργειαν la présence du Saint-Esprit dans les Prophètes par opposition à la présence substantielle κατ' οὐσίαν réservée à la Nouvelle Loi et aux disciples du Christ (Petau, *De Trinitate*, l. 8, c. 7).

Les Israélites n'ont pas été dépourvus de secours surnaturels (*P. G. 76*, 668 A, B). Fils, seulement en figure, et non pas fils adoptifs comme nous (*P. G. 73*, 156 B, C), ils ont été toutefois par miséricorde et par faveur traités comme des fils (*P. G. 70*, 17 C). Les œuvres de la Loi ne leur servaient de rien (*P. G. 69*, 416 C ; *P. G. 73*, 857 D), mais la foi, plus ancienne que la Loi et la circoncision, les justifiait ; Abraham fut justifié par la foi (*P. G. 68*, 217 C, D ; *P. G. 69*, 112 A sq. ; *P. G. 74*, 388 D). « La mort n'est pas épargnée à ceux-là seulement qui ont reçu la circoncision du Christ ; mais le mystère du Christ a été profitable aux patriarches eux-mêmes. Nous étions tous morts en Adam ; c'est à tous également que s'étend la grâce du Christ » (*P. G. 68*, 260 C). Il y a pour les anciens, un « royaume des cieux » qui est, non la donation du Saint-Esprit, mais *la vie éternelle*. Objet des espérances des prophètes et récompense des saints, ce « royaume des cieux » leur a été préparé par Dieu qui les a connus dès l'origine (*P. G. 75*, 176 C).

Le *premier aspect* consistait à rattacher la tendance à la perfection au texte : « Soyez parfaits comme votre Père Céleste est parfait ». L'accent est mis sur la Présence et la Ressemblance divines. Ontologiquement, si l'on peut dire, nous avons parcouru les étapes suivies par la condescendance divine : Création, Élévation au surnaturel, Incarnation, Eucharistie, Communion de l'Esprit, puis celles de notre retour à Dieu ; l'Esprit qui habite en nous nous rend semblables au Fils et celui-ci nous conduit vers le Père.

Le *second aspect* consiste à rattacher la Perfection aux vertus de foi et de charité, cette dernière vertu étant à la fois amour de Dieu et amour du prochain. On pourrait commenter ici les textes scripturaires qui relient les notions de charité et de perfection, et en même temps approfondir le commandement du Christ à ses apôtres sur l'unité par la charité fraternelle imitant l'unité trinitaire. « Soyez uns comme nous sommes un ». C'est la charité entre frères, ou encore l'esprit paternel et l'esprit filial au point de vue de la génération spirituelle qui est ici l'image de la Charité trinitaire.

L'Adoration en esprit et en vérité

Nous avons déjà étudié au début de notre quatrième partie « L'Église, Corps mystique du Christ et temple du Saint-Esprit », cette unité exemplaire de la Trinité que les hommes doivent imiter entre eux par la charité fraternelle, le don mutuel de ce qu'ils sont et de ce qu'ils ont, la communication réciproque de leurs biens et avant tout de leur bien spirituel qui est Dieu même, il nous suffit ici d'attirer l'attention du lecteur sur ce fait que l'on trouve un exposé des principes premiers de la doctrine spirituelle cyrillienne, dans l'ouvrage *Sur l'Adoration en esprit et en vérité.*

Le but de ce traité, composé sous forme d'un dialogue entre Cyrille et son ami Palladius, est indiqué dès les premières lignes[1]. L'auteur se propose de chercher « ce qu'a voulu dire Notre-Seigneur par cette parole : « Je ne suis pas venu détruire la loi et les prophètes, mais les perfectionner, et ce qu'il faut entendre par l'adoration en esprit et en vérité dont il entretint la Samaritaine ». Le sens spirituel de tout l'Ancien Testament apparaît en pleine lumière. Il s'agit non pas d'une abolition de la Loi et des Prophètes, mais d'un couronnement, d'un perfectionnement, d'une réalisation, d'un achèvement. Les rites que les Juifs pratiquaient trop souvent matériellement trouvent leur continuation et leur aboutissement dans l'adoration en esprit et en vérité rendue à Dieu par les Chrétiens. Le culte nouveau et définitif fait s'évanouir, par intégration de ce qu'il y avait de vital en elles, les observances judaïques, ombre et figure.

(1) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* 133, 136.

Les préceptes de la loi de Moïse charnellement observés par l'Israël de la chair sont désormais spirituellement accomplis par l'Israël selon l'esprit. De même que précédemment, nous remarquions que la sanctification par l'Esprit élevait le chrétien bien au-dessus des Israélites et même de Jean-Baptiste, « le plus grand parmi les enfants des hommes », ainsi faut-il dire, après ce commentaire sur l'Adoration véritable, que la vie spirituelle du chrétien qui le hausse jusqu'au don parfait de lui-même à Dieu et à son prochain en Dieu, qui le fait devenir hostie spirituelle et victime d'un sacrifice nouveau, se révèle comme bien supérieure à celle du Juif de l'Ancien Testament.

Tout en montrant comment les deux textes évangéliques sur la Loi et les Prophètes et sur l'Adoration en esprit et en vérité, se complètent et s'éclairent mutuellement, c'est au fond toute une doctrine spirituelle que Cyrille expose, dans ses grandes lignes, à chaque page des sept premiers livres de l'ouvrage dont nous parlons. Pour s'en convaincre, dégageons la trame du développement.

Dans le livre premier, après avoir décrit la chute de l'homme dans le péché, Cyrille apprend à son ami Palladius que l'homme doit — et ce devoir est glorieux — *renoncer au péché*, passer à une vie honnête, secouer le joug du diable et accomplir la loi divine qui nous mène à la véritable liberté. Le second et le troisième livres nous avertissent qu'il n'est pas possible de mener cette vie nouvelle par la seule conformité littérale à la loi mosaïque : la *grâce du Christ* est nécessaire. Cette grâce du Christ n'exclut pas, bien entendu, la collaboration nécessaire de l'homme ; il faut, pour vivre cette vie nouvelle, une *volonté ferme*, une véritable force d'âme : affirmation très nette contenue dans les livres 4 et 5 de l'*Adoration en esprit et en vérité.* Le sixième livre nous apprend que commencement et le fondement du salut, c'est la foi en un seul vrai Dieu, une foi qui n'est pas stérile mais est accompagnée de *charité.* Enfin que la charité envers Dieu ne puisse se séparer de la *charité envers le prochain*, c'est l'enseignement donné par les septième et huitième livres.

On le voit, ce sont les principes essentiels d'une doctrine spirituelle, malheureusement noyés dans des digressions nombreuses et des développements indéfinis, qui nous sont ainsi exposés dans les sept premiers livres de l'*Adoration en esprit et en vérité.* L'idéal de Cyrille nous apparaît comme étant non pas un simple idéal négatif de renoncement au péché, d'abnégation et une pure maîtrise des passions désordonnées, une ἀπάθεια, mais un idéal positif de connaissance et d'amour, une vie de foi et de charité affective et effective.

Le sens spirituel du culte nouveau apparaît. L'intelligence des mystères chrétiens nous est donnée. Le tabernacle de l'ancienne Loi était le type de l'Église (l. IX et X) ; le sacerdoce légal figurait par avance le sacerdoce

chrétien (l. XI et XIII) ; tout le rituel des ablutions, des purifications, des expiations indiquaient que les adorateurs du Christ doivent être purs et exempts de toute tache comme un agneau, pour se présenter devant Dieu et s'offrir à Lui (l. XIV et XV). Le véritable agneau, c'est le Christ. Les fragments de Cyrille sur l'*Epître aux Hébreux* et son *Commentaire sur saint Jean* viennent éclairer les livres XVI et XVII de l'*Adoration* où sont exposées les splendeurs du culte intérieur et de l'unique liturgie. L'apôtre et le pontife de la religion que nous professons (*Hébreux*, III, 1), qui possède un sacerdoce éternel (*Hébreux*, VII, 24), qui est prêtre pour l'éternité (*Psaume* 109, 4) s'offre à Dieu comme une hostie sans tache (*Hébreux*, IX, 14). Il est venu accomplir une œuvre de louange, un culte liturgique. Mais le baptisé, le communiant au sacrifice de louange du Christ est lui aussi un lieu consacré, un des lieux de l'offrande liturgique ; car le Saint-Esprit habite en lui et lui suggère tout ce que comporte l'esprit filial ; car « ce temple de Dieu que vous êtes est saint » (*I Cor.*, III, 17) et dans ce temple siège l'adorable Trinité : « Nous ferons en lui notre demeure » (JEAN, XIV, 23). La communion y introduit la victime, l'Agneau immolé qui de nouveau vient s'offrir et unir à son sacrifice celui de l'âme qui le reçoit. Il veut qu'avec lui « nous offrions nos cœurs comme une hostie vivante, sainte et agréable à Dieu » (*Rom.*, XII, 1), que « par lui nous offrions sans cesse à Dieu une hostie de louange, le fruit de lèvres qui célèbrent son nom » (*Hébr.*, XIII, 15). Cette louange par l'Agneau monte vers le Seigneur Dieu qui est digne de recevoir la gloire et l'honneur et la puissance car c'est Lui qui crée toutes choses et trois fois saint est le Seigneur tout-puissant. Mais cette louange, ce cantique nouveau s'adresse aussi à l'Agneau lui-même car celui qui a été immolé est digne de recevoir la puissance, la divinité, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire et la bénédiction. On conçoit alors ce que doit être le culte intérieur ; l'offrande spirituelle c'est la mort au péché et le don de soi-même à Dieu[1] ; quant aux fêtes solennelles de la liturgie, elles sont un avant-goût des réjouissances célestes, un prélude et un commencement de la vie du ciel[2].

(1) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité, P. G. 68,* l. XVI, 1009-1061.
(2) *Sur l'Adoration en esprit et en vérité,* L. XVII, col. 1061-1123.

CONCLUSION

La lecture des œuvres cyrilliennes nous montre les grandeurs et les richesses de cette admirable vie divine à laquelle le chrétien est appelé à participer et qui, par le baptême et l'Eulogie sainte, le fait entrer dans la familiarité du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint. C'est *la présence de Dieu* et *la ressemblance avec Dieu* qui font la perfection de notre être ; il faut ratifier moralement ce qui est une réalité ontologique ; car ontologiquement nous avons été dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce créés *à l'image de Dieu.* Il faut, au point de vue personnel, tendre à réaliser la perfection du Père par l'imitation du Fils en coopérant au modelage intérieur du Saint-Esprit ; au point de vue social, il faut s'efforcer de réaliser l'unité de la Trinité, la communication mutuelle du Père et du Fils, dans l'Esprit. Dans l'Écriture, trois textes résument cette doctrine dont le premier peut être appliqué au don de Dieu que nous apportent le baptême et l'Eucharistie : « Nous viendrons et nous ferons en vous notre demeure ». « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ». « Qu'ils soient un, comme nous sommes un ». L'habitation de Dieu dans l'âme et dans l'Église, sa présence et son activité transformantes, font de l'homme, dans sa vie intérieure comme dans sa vie de relations, une image vivante de la Trinité.

En dehors de cette spiritualité évangélique et traditionnelle, dogmatique et sacramentaire, qu'on ne cherche pas chez Cyrille d'aperçus géniaux, ou quelque système brillant, ou des vues singulières. En un sens, *impersonnel*, parce qu'il semble au premier abord n'avoir pas été l'auteur d'une contribution nouvelle, Cyrille est *original* par l'ampleur en même temps que par la profondeur de sa pensée. Il s'est assimilé parfaitement le message évangélique et la tradition patristique ; presqu'aucun des problèmes dogmatiques qui se posaient de son temps ne lui est resté étranger, et dans leur exposé ou dans leur solution, il a imprimé sa marque ; il a intensément compris, senti, goûté la lumière, la force, la

beauté, la valeur de vie du dogme et de la liturgie. Avec des accents d'une ferveur d'ordinaire âpre et contenue, mais qui parfois s'élèvent jusqu'au lyrisme et à l'enthousiasme religieux, il a exprimé les profondeurs des mystères divins. Si au point de vue littéraire, rien chez Cyrille n'est remarquable, ni le style qui est peu attrayant, ni la présentation qui est médiocrement artistique, du moins doit-on convenir qu'il brille dans la plupart de ses écrits par la clarté des idées, par la précision de la démonstration. Sans avoir jamais *ex professo* composé un traité de spiritualité, il a dans le *De Adoratione*, par exemple, dans son *Commentaire sur saint Jean* et son *Trésor sur la Trinité*, mis en très bonne lumière les vérités dogmatiques sur lesquelles repose la science pratique de la perfection.

On peut se demander si, avant lui, avait été bâtie une synthèse aussi vigoureuse et aussi complète de tous les éléments de la *doctrine trinitaire*. Personne ne contestera la contribution importante qu'il a apportée à la *Christologie*. En ce qui concerne l'habitation de Dieu dans l'âme, le rôle sanctificateur de l'Esprit, la *divinisation du chrétien*, ses écrits occupent une place marquante dans l'histoire de la théologie. On a vu combien la *Mariologie*, toute centrée sur la Maternité divine de Marie, est redevable au théologien d'Éphèse. Comme nous l'avons montré, l'*Église considérée comme organisme ou comme organisation* apparaît dans ses écrits parfaitement mise en lumière. Un écrivain averti a pu écrire de Cyrille : « La doctrine du Corps mystique atteint, chez lui, le plus haut degré de perfection auquel elle soit parvenue dans l'Église d'Orient »[1]. Enfin, disons en terminant ce tour d'horizon, et personne ne nous contredira, que par son réalisme et l'exploitation du symbolisme, par ses vues sur la Présence réelle, le Sacrifice et la Communion, sa doctrine de l'*Eulogie sainte* est une des plus achevées qui soient.

En bref, lectures et réflexions faites, parmi les écrits patristiques où se trouve exposé l'ensemble du dogme catholique, l'œuvre de Cyrille, par ses qualités de plénitude, de profondeur et de clarté, par son orthodoxie et sa valeur spirituelle, doit être classée dans les premiers rangs. Aussi ne faut-il point s'étonner si les Papes, les Conciles, les Pères et les Théologiens ont exalté son autorité, si un saint Léon ou un saint Thomas d'Aquin, un Petau ou un Thomassin, plus près de nous un Scheeben ou un Père de Régnon l'ont étudiée et méditée avec prédilection, estimée et goûtée plus que d'autres, et si le cardinal Mercier a pu même considérer notre docteur alexandrin comme un « grand théologien de la vie spirituelle ». Le présent ouvrage, en donnant un exposé de la théologie cyrillienne, a

(1) E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, tome I, p. 487.

tendu à justifier cette dernière assertion qui, aux yeux de certains, paraissait paradoxale.

Cyrille attire l'attention sur le rôle du dogme ou plutôt de tous les dogmes dans la piété catholique : chaque dogme doit avoir son rôle et son influence pour que notre piété soit intégrale et orthodoxe. Tous dans la mesure où on les vit engendrent l'union à Dieu, l'adoration en esprit et en vérité dans les cœurs ; l'on ne sait vraiment dans le *Credo* quel est le dogme le plus central ; il ne faut en écarter aucun mais les prendre tous dans leur ensemble, leur splendide cohésion et vivre leur merveilleuse unité.

Il semblerait que le centre de tous les dogmes soit celui du Verbe Incarné ; mais une réflexion plus approfondie fait voir l'importance capitale de l'Eulogie sainte, résumé de toutes les merveilles ; à son tour l'Eulogie sainte perfectionnant l'action du Baptême nous confère la communion de l'Esprit dont la présence achève dans l'âme la *ressemblance divine.* Et voici l'âme par l'Esprit ramenée au Père qui est la Vie éternelle.

Notre retour vers Dieu, qui se fait par le Christ, notre Sauveur, ne s'opère que par la communion et la sanctification de l'Esprit. Ce qui nous élève vers le Fils et nous unit ainsi à Dieu, c'est l'Esprit. En le prenant en nous, nous devenons participants et communiants à la nature divine. Or nous le recevons par le Fils et, dans le Fils, nous recevons le Père[1].

L'Esprit est l'image parfaite de la substance du Fils, comme Paul l'a écrit : « Ceux qu'il a discernés, il les a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils » (*Rom.*, VIII, 29). Il rend donc ceux dans lesquels il vient semblables à l'image du Père, c'est-à-dire au Fils. Par là, tout est ramené par le Fils vers celui dont il est, c'est-à-dire vers le Père, par l'Esprit[2].

(1) *Sur saint Jean,* XI, 10, *P. G. 74,* 545.

(2) *Sur saint Jean,* XI, 10, *P. G. 74,* 541. — Je rappelle une fois de plus que, sauf un certain nombre de références à PUSEY et à SCHWARTZ, nous avons renvoyé le lecteur, dans nos références aux bas des pages, à la Patrologie grecque de MIGNE que l'on trouve plus facilement dans les bibliothèques. Grâce aux indications données dans l'Index des Sources, on pourra aisément retrouver les passages correspondants dans PUSEY et SCHWARTZ. — Le texte grec des homélies sur saint Luc que l'on trouve dans Migne (*P. G. 72,* 475-950, reproduction de MAI, *Nova Patrum bibl.* 2, Romæ 1844, 115-444) doit, comme je l'ai dit, être complété et contrôlé. — De nouveaux fragments concernant LUC, 9 à 10 et 24, 51 provenant des chaînes du métropolite Nicétas d'Héraclée en Thrace (vers la fin du XIe siècle) se trouve dans J. SICKENBERGER, *Fragmente der Homilien des Cyrill von Alexandrien zum Lukasevangelium* (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der Altchristl. Lit. 34, 1). Leipzig, 1909, 63-108. L'édition de Migne doit de plus être contrôlée sur la version syriaque des Homélies de Luc éditée par R. PAYNE SMITH, *S. Cyrilli Alexandriæ archiepiscopi Commentarii in Lucæ evangelium quæ supersunt syriace Oxonii,* 1858, 4°. La version anglaise du syriaque a été publiée l'année suivante : *A Commentary upon the Gospel according to S. Luke by S. Cyril. Patriarch of Alexandria,* Oxford, 1859. — Utilisant un autre ms. syriaque W. WRIGHT a complété le texte des homélies 112-116 : *Fragments of the Homilies of Cyril of Alexandria on the Gospel of S. Luke,* London, 1874. — Ad. RÜCKER,

Pour mieux comprendre cette *divinisation du chrétien*, devenu fils de Dieu, frère du Christ et temple du Saint-Esprit, pour concevoir plus clairement cette « Incarnation mystique du Verbe dans l'homme », — nous n'admettons bien entendu cette expression courante qu'avec les réserves précédemment faites, — plusieurs interprètes ont tenté un rapprochement avec les systèmes de Platon, d'Aristote ou de Zénon. En fait, sans méconnaître les vérités qu'on trouve dans les philosophies anciennes — nous avons vu les traits de ressemblance qu'il a suggérés entre Trinité chrétienne et Triade néoplatonicienne, — Cyrille, éclairé par la Révélation chrétienne, formé presqu'exclusivement par les leçons du Magistère ecclésiastique, ne s'est inféodé à aucun système particulier. C'est dans la notion de Présence de Dieu ou mieux dans l'acte même de la présence du Christ dans le fidèle et dans son exigeante exemplarité qu'il faut plutôt chercher une solution au problème que l'on pose à propos de certains textes cyrilliens et que l'on appelle, à tort ou à raison, le problème de l'Incarnation collective.

Tout d'abord, parce qu'il s'agit précisément d'une solution vitale et non-abstraite à un problème éminemment personnel, sans doute faut-il répondre par une fin de non-recevoir aux explications plus ou moins conceptuelles qui tenteraient d'effectuer le passage entre l'Universel et l'Individuel et ne se placeraient pas sur le terrain réel du salut concret et de la divinisation de l'humanité.

A cette première réflexion, nous devons ajouter ce que nous avons vu sur la contenance de l'humanité dans le Christ. « Le Christ est la vie et la vie en telle plénitude qu'il contient comme en une source la vie de toute l'humanité et qu'il a donc vis-à-vis de toute âme le pouvoir de vivifier ». Outre que l'humanité du Christ est une humanité parfaite, composée d'une âme et d'un corps comme les nôtres, outre que cette humanité est d'une richesse si grande qu'elle se trouve être en droit l'archétype de tous les humains qui sont venus, viennent et viendront au monde, il faut dire que le Christ par son omniscience nous contient tous dans son intelligence, par sa toute-puissante volonté nous tient tous dans son gouvernement, par la générosité de son cœur nous étreint tous dans son universelle charité.

en se servant d'un homéliaire syriaque a mis au jour et traduit en allemand des passages encore inconnus de quelques homélies. — Pour une nouvelle édition d'ensemble de la version syriaque, cf. J.-B. Chabot, *Pars prior*, comprenant les homélies 1 à 80 : *Corpus scriptorum christianorum orientalium, Scriptores Syri*, ser. 4, t. I, Paris, 1912. — Pour le contrôle de Migne (*72*, 475-950) à l'aide de l'édition syriaque, le travail a été fait par Rücker ; il suffit de s'y reporter. On notera que le fragment Luc, 2, 52, *P. G. 72*, 508, appartient à Théodoret de Cyr. Cf. *Hæret. fab. comp.*, 5, 13, *P. G. 83*, 497.

Mais ce n'est pas encore épuiser la réponse que l'on peut faire, avec Cyrille, à ceux qui cherchent à s'informer sur le mode d'inclusion des chrétiens dans le Christ. Car en ce domaine « spirituel » par excellence, les « catégories » humaines ne peuvent exprimer qu'imparfaitement la plénitude de la réalité et il faut s'efforcer de l'étreindre et de la comprendre en en examinant successivement les différents aspects. Nous le ferons en soulignant, d'après Cyrille rempli lui-même d'images bibliques, l'immanence du Christ dans les chrétiens en même temps que l'immanence des chrétiens dans le Christ.

S'il nous a paru impossible, à la suite de l'évêque d'Alexandrie, de séparer le dogme de l'Eulogie de celui de l'Incarnation, à plus forte raison ne devons-nous pas opérer cette coupure, au moment même où l'on nous interroge sur la possibilité, au sens large sans doute, d'une Incarnation collective, totale, universelle. Le dogme de l'Eucharistie, tel que le conçoit notre docteur, implique par les paroles mêmes de la bénédiction consécratrice, non point, comme certains se représentent trop grossièrement les choses, une multiplication matérielle du corps mortel et individuel du Christ, mais une multiplication pour ainsi dire de présences ou plutôt — les expressions sont ici nécessairement défaillantes et doivent immédiatement être corrigées par d'autres, — une extension, une diffusion de l'Unique Présence réelle, de cette Présence réelle du Christ ressuscité dont l'heureux communiant, en lui-même et personnellement, est appelé à bénéficier, de cette Présence réelle du Christ dont l'initié au mystère jouira d'autant plus intensément qu'il sera, par la possession et le don de soi, plus présent à lui-même et plus dépouillé de lui-même.

Et si, comme nous l'avons vu, la Présence réelle du Christ ressuscité, Esprit vivifiant, a dans l'Eulogie mystique pour finalité le Sacrifice, l'union et la donation de l'humanité à la Divinité — entendons l'humanité du Christ et des Chrétiens — ne serait-ce pas en progressant dans cette direction de pensée et par conséquent aussi dans cette ligne de conduite que l'on a des chances d'approfondir le plus fructueusement possible le dogme de l'Incarnation continuée?

Ne serait-ce pas en entrant délibérément dans cette manière de voir que l'on aura le bonheur de se poser comme il convient cette fois, concrètement, et de résoudre comme il faut et dans la ligne d'une pensée authentiquement cyrillienne, le problème de l'Incarnation universelle, au sens le plus mystique sans doute mais aussi le plus catholiquement traditionnel et orthodoxe qui soit.

En s'engageant résolument dans cette voie où Incarnation du Verbe dans l'humanité et Présence réelle et transformante de l'Eucharistie se trouvent indissolublement liées et en parfaite continuité, ne se rendra-t-on

pas un meilleur compte — ici, tous les termes que nous accumulons sont à la fois nécessaires et déficients — de la multiplication, de l'universalisation actuelle, de l'individuation en un certain sens du Christ dans l'humanité, de l'extension et de la croissance de son Corps Mystique. A la vue de ce Christocentrisme, l'esprit se trouve satisfait parce qu'il comprend mieux à la fois et la totale dérivation de vie qui va de la tête aux membres et l'intégration des membres dans le Christ total.

En recevant en esprit et en vérité l'Eulogie sainte, en renonçant à sa vie propre en tant qu'elle est défectueuse, τὴν ἰδίαν ὥσπερ ζωὴν ἀρνησάμενος, en se laissant assimiler et perfectionner, sans docétisme, par cette union active et métamorphosante, par cette recréation quasi-substantielle, par cette infusion de grâce et cette revivification intime, chaque communiant soumis à un modelage intérieur, se consacre lui-même au Christ ressuscité et à son œuvre ; il s'abandonne activement à cet Esprit vivifiant qui lui devient personnellement présent. Il lui offre sa vie avec tout ce qu'elle comporte ; il lui donne ce qu'il est et ce qu'il a, pour que tout en lui soit sanctifié et divinisé. Il lui présente et abandonne, pour une symbiose supérieure, son imparfaite humanité individuelle, afin d'être comme une humanité de surcroît en laquelle le Verbe Incarné, après l'avoir purifiée, transformée, élevée, puisse vivre de nouveau, en un autre point de l'espace et à un autre moment de la durée, tous ses divins mystères et en particulier sa vie de générosité. Cette sanctification, dans le temps, au jour du suprême sacrifice, se scellera dans la consommation de l'unité ; la mort mystique du chrétien avec et dans le Christ ne se sépare pas d'une résurrection glorieuse et du don de l'immortalité.

A ces hauteurs mystiques où seule la foi et la pratique religieuse élèvent l'âme, à ces sommets où l'initiation aux mystères chrétiens la fait monter, où chaque fidèle tend, sans jamais y parvenir, à réaliser comme on l'a dit audacieusement, l'idéal de l'union hypostatique, il semble que la réflexion investigatrice doit cesser, pour faire place, dans le silence et dans le recueillement, si ce don est accordé, à un sentiment de présence, à une conscience plus directe du merveilleux divin, à une quasi-expérience personnelle et salutaire du Dieu vivant dans le fidèle, du Christ intimement et actuellement présent, dont le croyant doit faire siens les sentiments et s'approprier alors l'incomparable l'Esprit. C'est alors ou jamais, en cet instant exceptionnel que l'Esprit Saint qui souffle en nous pour nous faire consentir à l'*Abba*, *Père*, rend témoignage que nous sommes fils de Dieu. L'œil de l'homme n'a point vu, l'oreille de l'homme n'a point entendu, le cœur de l'homme n'a pas compris ce que Dieu réserve à ses élus, ce qu'Il réserve à ceux qu'Il aime et qui L'aiment.

En ces minutes d'émoi religieux où le « je » et le « tu » semblent s'évanouir, où seules les paroles de saint Paul : « Avoir les mêmes senti-

ments que le Christ » ; « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi », montent brûlantes aux lèvres, où le corps et le sang et tout l'être sont offerts en sacrifice par le fidèle pour un nouveau Fiat, il est opportun de se rappeler le mot de Cyrille : σιωπῇ καὶ πίστει τὰ ὑπὲρ νοῦν τιμᾶν. De cette expérience, prélibation du Ciel, si elle est accordée, le fidèle est invité à goûter la douceur. Une réflexion trop prolongée paralyserait l'élan spirituel, freinerait ce mouvement ascensionnel vers l'union qui se prépare par la πίστις, la γνῶσις Χριστοῦ, la σοφία. Cette sagesse est une folie ou un scandale pour le monde puisqu'elle est inséparable de l'abnégation universelle et de la Croix, puisque l'ἀγάπη qui l'accompagne et s'identifie avec elle est un don total de soi au Christ total. Car, — et c'est encore une idée soulignée avec complaisance par l'évêque d'Alexandrie, — la charité est comme un double amour qui n'en fait qu'un.

Le témoignage du Christ en nous entraîne le témoignage du Christ par nous. Mais ce témoignage chrétien est facilité par le fait même de l'Incarnation collective, en acte ou en devenir. Le chrétien, fils de Dieu, voit en effet et aime le Christ dans ses frères, parce qu'Il y est ou du moins pour qu'Il y soit. Du Christ, il ne faut pas seulement s'assimiler l'esprit de Vérité et l'esprit filial mais encore cet esprit de sainte bienfaisance et de surnaturel dévouement envers les hommes qui anime un cœur sincère et fraternel. La fraternité des hommes est corrélative de la Paternité divine. L'exigeante exemplarité du Christ n'implique-t-elle pas que l'on donne sa vie pour ses proches ? Le Christ étant « notre paix », le lien substantiel des fidèles entre eux, le pain vivant dont se nourrissent les enfants d'une même famille, l'attachement à Lui et la transformation en Lui doivent avoir des répercussions sociales ; l'union des chrétiens au Christ doit produire l'unité des chrétiens, image et monnayage de l'unité trinitaire du Père et du Fils dans l'Esprit. « Qu'ils soient un comme nous sommes un ! » S'il peut y avoir erreur sur l'authenticité de l'union mystique personnelle, si l'imagination ou la sensibilité peuvent faire prendre une apparente Révélation pour une Révélation réelle, il reste que la charité, ce commandement nouveau, est le signe auquel on reconnaît les vrais disciples de Celui qui est venu non pour être servi mais pour servir. Ce signe de l'abnégation et de la charité efficace est un critère sauveur qui ne peut ni nous tromper ni tromper les autres.

Cette théologie mystique de Cyrille puisée aux sources mêmes évangéliques, selon son expression, est donc féconde et toute orientée vers l'action dans la société et pour la société, en même temps que vers l'Adoration en esprit et en vérité. Elle ne fait qu'un avec la Liturgie à laquelle tout le peuple chrétien est convié à participer ; elle est aussi éloignée d'un ésotérisme orgueilleux que d'une contemplation stérile, réservée à quelques

privilégiés, qui ne ferait qu'enfler l'esprit et dessécher le cœur ; elle est une doctrine spirituelle d'autant plus pratique et sociale qu'elle est plus sublime puisqu'elle nous fait voir dans le prochain le Christ présent par la grâce ou en train d'y venir. Elle ne se perd pas en un conceptualisme infertile qui, outre le péril d'une curiosité sans amour, offrirait celui de vouloir ambitieusement exprimer une réalité en soi ineffable ; à cette réalité, il est plus facile d'accéder, par le moyen d'une sagesse active, σοφία δυναμική, d'un exercice habituel des vertus quotidiennes, d'une application immédiate des principes que par un effort cérébral prolongé, par quelque ascétisme subtil, ou par un raffinement de sentiments extraordinaires. La mystagogie des hiérophantes chrétiens et la mise en application instantanée de la θεῖα θεωρία favorisent plus l'avancement spirituel que l'insistance dans le raisonnement ou que l'excentricité de pratiques étranges. De cet évêque théologien que l'intellectualisme entraîne vers la spéculation mais que la pratique du ministère rattache sans cesse au réalisme quotidien, on n'a pas assez semble-t-il souligné la pondération. Quand il s'efforce d'exprimer en langage social le mystère de l'ineffable union, l'ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν dans le Christ, il évite de sombrer dans le Monophysisme ou le Nestorianisme ; quand il se hasarde à énoncer en des termes humains l'union du fidèle à Dieu, la θεοποίησις, il ne se perd pas — qu'on nous pardonne cet anachronisme d'expressions — dans un panthéisme qui confond tout mais il ne va pas non plus, animé de je ne sais quel esprit timoré, creuser jalousement le fossé d'un dualisme excessif. Il sait frôler les positions extrêmes avec cette même aisance qui le fait équilibrer la pensée et la vie ; il veut que le mystère de la lumineuse et ténébreuse union divine produise sans délai son rayonnement humain et sa féconde rédemption.

Souvent, dans cette étude sur la théologie et la spiritualité de Cyrille, au moment nous le voyions toucher à ce qu'il y a de plus élevé ou de plus profond dans le mystère chrétien et où il semblait devoir se laisser entraîner par une subtilité trop raffinée, par une virtuosité stérile dans la description sentimentale ou conceptuelle, nous constations un souci de réalisme, une modération et une harmonie qui ne nuisaient en rien à la rigueur et à la vigueur intellectuelle ; nous notions fréquemment chez lui cette ardeur de la « raison » qui cherche d'abord avec avidité la vérité puis qui sait s'épanouir ou s'effacer quand il le faut en « oraison », et cette discrétion religieuse qui, après avoir entrevu le sens du mystère, s'applique à le vénérer, à en montrer les exigences morales et divines pour qu'il soit vécu, communautairement, par l'Ἐκκλησία, dans la vérité, la sainteté et la générosité. Enfin nous avons remarqué cet effort continu du grand évêque pour montrer d'abord les racines plongées par le dogme dans la Révélation chrétienne, pour

déduire ensuite du dogme ses conséquences pratiques et par là, introduire ses lecteurs ou ses auditeurs jusqu'à la seule vie véritable celle de l'Esprit et de la Charité.

Aussi, ceux-là mêmes qui jugent Cyrille sévèrement, comme nous l'avons fait peut-être parfois à l'occasion, ceux-là qui sont portés à voir dans le théologien d'Éphèse ses petits côtés, les défauts par exemple d'un caractère dominateur et d'une nature bouillante, ceux-là qui se froissent facilement de certains de ses partis pris, de quelques unes de ses formules moins heureuses, ceux-là qui n'aperçoivent en l'évêque d'Alexandrie qu'un « méchant homme », un « nouveau pharaon », un « belliqueux pourfendeur d'hérétiques», sont bien obligés de reconnaître, après une lecture approfondie et impartiale de ses œuvres, que par sa prestigieuse mais saine subtilité, par sa ferveur théologique, surtout par la profondeur et la sublimité de ses élévations sur les mystères de l'ἕνωσις et de la θειοποίησις non moins que par les perspectives par lui constamment ouvertes sur les exigences religieuses et morales de la doctrine, sur les obligations intérieures, sociales et divines qu'elle entraîne pour la personne humaine, ce « docteur de l'Église » qui brilla au v[e] siècle, en Égypte et dans tout l'Orient, au point d'en éclipser l'évêque de la ville impériale, doit occuper une place de choix non seulement dans l'histoire du *Dogme* chrétien mais encore dans l'histoire même de la *Spiritualité*.

NOTES COMPLÉMENTAIRES

NOTE A

Brèves indications chronologiques sur la vie de Cyrille et son époque

313 Édit de Milan.
314 Concile d'Arles.
318 Arius prêche sa doctrine.
325 Ier Concile œcuménique de Nicée. Condamnation d'Arius. Mort d'Alexandre d'Alexandrie.
330 Constantin se fixe à Byzance.
335 Mort du Pape Sylvestre Ier.
336 Exil d'Athanase. Avènement du Pape S. Marc.
337 Avènement de Jules Ier, Pape († 354). — Mort de l'empereur Constantin.
340 Mort d'Eusèbe de Césarée.
343 Concile de Sardique.
352 Avènement du Pape Libère († 366).
355 Exil de Libère. Schisme de Rome.
355 Avènement de Félix II.
356 Mort de saint Antoine, fondateur du monachisme en Égypte.
361 Avènement de Julien l'Apostat († 363) ; Apollinaire succède à Georges de Laodicée.
366 Avènement de Damase Ier, Pape († 384).
373 Mort de saint Athanase.
377 Mort de Photin de Sirmium.
381 2e Concile œcuménique à Constantinople. Condamnation de Macédonius.
383 Saint Jérôme compose son « De perpetua Virginitate Beatae Mariae adversus Helvidium ».

384 Avènement de saint Sirice († 398).
387 Conversion de saint Augustin.
Avant 394 mort de Diodore de Tarse.
397 Mort de saint Ambroise, évêque de Milan.
398 Avènement de saint Anastase Ier († 401).
401 Avènement de saint Innocent Ier († 417).
403 (août). Concile du Chêne, près de Chalcédoine. Exil de saint Jean Chrysostome.
Mort de saint Épiphane. Il composa son traité *Contre les Hérésies* entre 374 et 377.
407 Mort de saint Jean Chrysostome, né à Antioche vers 354.
15 octobre 412 mort de Théophile, oncle de Cyrille. Cf. Socrate, *H. E.*, liv. 7, c. 7, *P. G. 67* 749.
18 octobre 412. Intronisation de Cyrille sur le siège épiscopal d'Alexandrie.
415 Meurtre de la philosophe Hypatie.
415 Concile de Lydda.
416 Concile de Milève, sous Innocent Ier.
417 Avènement de saint Zosime, Pape († 418).
418 Concile de Carthage sous Zosime, contre les Pélagiens.
418 Avènement de saint Boniface Ier († 422).
418 Le Pape Zosime annonce à saint Cyrille la condamnation des Pélagiens.
420 Mort de saint Jérôme.
422 Avènement de Célestin Ier († 432).
Avant 423, *De Adoratione*, *Glaphyres* et *Comment. sur les Prophètes*.
Entre 423 et 425, *Trésor* et *De Sancta Trinitate*. Cf. *supra*, p. 54 sq.
10 avril 428 Nestorius remplace Sisinnius comme évêque de Constantinople. — En cette même année 428, mort de Théodore de Mopsueste.
429 Homélie pascale de Cyrille où la doctrine de Nestorius est visée bien que son nom ne soit pas prononcé. Cf. *Homélie* 17. Nous possédons 29 homélies pascales de Cyrille s'échelonnant de 414 à 442.
Lettre de Célestin et des évêques d'Italie adressée à Cyrille.
Avant 429 *Commentaire de saint Jean*, commencé par Cyrille vers 425 et sans doute continué, après 429.
Après 429 Une série de *156 homélies sur saint Luc* conservées dans une traduction syriaque. Cf. *supra*, p. 54 et p. 433, n. 2.
429 (Fin de l'été). Première réponse de Nestorius à Cyrille.
430 (Janvier ou février). *Epître dogmatique*. 2e lettre de Cyrille à Nestorius.
430 (15 juin). Réponse de Nestorius à Cyrille.
430 (Commencement de l'été). Le diacre Posidonius, parti d'Alexandrie. arrive à Rome.

430 (Août). Célestin Ier réunit un synode d'évêques occidentaux à Rome pour étudier le dossier apporté d'Alexandrie. Mansi IV, 550.

430 (11 août). Quatre lettres pontificales portent en Orient les décisions du synode romain. A. C. O. I, 2, 1, 6, 2, 5. *Epître* 11 à 14, *P. L. 50*, 450 à 499. — MANSI, IV, 1026 sq. JAFFÉ 372-375.

430 (28 août). Saint Augustin meurt à Hippone. Une invitation au concile d'Éphèse devait lui parvenir après sa mort : MANSI, IV, 1208.

430 Octobre. Cyrille convoque les évêques d'Égypte à un Synode.

430 (3 novembre). Rédaction de la lettre synodale qui sera remise à Nestorius en même temps que la sentence papale, le 6 décembre 430. Cette doctrine christologique se termine par les 12 anathématismes. *Epître* 17, *P. G. 77*, 105-121.

En 430-431 suivront trois apologies de ces anathématismes. MAHÉ, suivant GARNIER (*P. G. 76*, 313-314), place ces apologies avant le Concile d'Éphèse. TILLEMONT (*Mémoires*, éd. 1709, t. 14, p. 668 et note 30, p. 760), les place après. Cf. *supra*, p. 56.

430 (19 novembre). Lettres d'indiction de l'empereur à tous les métropolitains pour la réunion d'un Concile à Éphèse, en la fête de la Pentecôte (7 juin 431). Cf. MANSI IV, 1109.

430 3e lettre de Cyrille à Célestin. A. C. O. I, V, 3, 55, p. 182 (Coll. *Palatina*) ; *Ep. XV* parmi celles du Pape Célestin. *P. L. 50*, 499-501.

430 Un mémoire *De recta fide* adressé à l'empereur Théodose II ; deux autres mémoires qui se complètent, adressés *Ad Reginas* (les trois sœurs et l'épouse de l'empereur). Cf. *supra*, p. 55.

430 Cinq livres *contre les blasphèmes de Nestorius*, dirigés contre un recueil de sermons de Nestorius publié en 429. Cf. *supra*, p. 55.

430 (avant le 7 décembre). Arrivée à Constantinople de Posidonius porteur des lettres pontificales et du courrier d'Alexandrie.

431 (19 avril). Fête de Pâques.

431 (Avant la fin de mai). Cyrille se met en route pour Éphèse.

431 (7 juin). Fête de la Pentecôte. Présence à Éphèse de Cyrille et de Nestorius.

431 (12 juin). Arrivée à Éphèse de Juvénal de Jérusalem.

431 (22 juin). Première réunion du Concile d'Éphèse. Déposition de Nestorius. MANSI, t. IV, col. 1124-1212 CD.

431 (23 juin). Un courrier part d'Éphèse pour Constantinople, porteur de lettres adressées aux empereurs Théodose et Valentinien, au clergé et au peuple de Constantinople.

431 (24 juin?) Arrivée de Jean d'Antioche et des Orientaux ; ils se réunissent en conciliabule sous la protection des agents impériaux, déposent Cyrille et Memnon d'Éphèse, excommunient les membres du Concile. MANSI, IV, 1260-1269.

431 (29 juin). Date de la réponse impériale apportée à Éphèse par le magistrianus Pallade. A. C. O. I, 1, III, 83, p. 9-10 (Coll. *Vaticana*) ; Mansi, IV, 1377.

431 (1er juillet). Réponse rédigée par le concile cyrillien à l'Empereur. A. C. O., I, I, III, 84, p. 10-13 ; Mansi, IV, 1421.

431 (10 juillet). Séance du Concile d'Éphèse en présence des légats pontificaux Philippe, Arcadius et Projectus.

431 (11 juillet). Séance du Concile d'Éphèse. A. C. O. I, 1, III, 106, p. 59 (Coll. *Vaticana*) ; Mansi, IV, 1293.

431 (16 juillet). Séance du Concile d'Éphèse, Cyrille et Memnon présentent un écrit sur l'illégalité du conciliabule des Orientaux. A. C. O. I, 1, III, 88, p. 15-17 ; Mansi, IV, 1305-1309.

431 (17 juillet). 5e session du Concile. Procédure contre Jean d'Antioche. A. C. O. I, 1, III, 89, p. 17-24 ; Mansi, IV, 1309-1324.

431 (22 juillet). 6e session. Retour sur la question doctrinale. Rapport de Charisius sur un cas particulier de propagande nestorienne. Décret *de fide et traditione servanda.* Mansi, IV, 1362 D sq. Harduin, I, 1526 D. Cf. *supra*, p. 290, n. 2.

431 (31 juillet). 7e et dernière session. Les évêques de Chypre demandent leur autonomie.

431 (Début d'août). Emprisonnement de Cyrille et de Memnon d'Éphèse jusqu'en octobre. Composition de *l'Explication des 12 chapitres.*

431 (13 août). Lettre d'un groupe d'évêques présents à Constantinople manifestant leur sympathie aux Pères d'Éphèse. A. C. O. I, 1, 3, 98, p. 42-43 ; Mansi, IV, col. 1450.

A la fin de l'année 431 ou au début de 432, *Apologeticus ad Imperatorem*, justification de la conduite de Cyrille à Éphèse.

A des dates difficiles à préciser suivirent : le célèbre dialogue *Quod unus sit Christus*, un traité *Adversus nolentes confiteris. Virginem esse Deiparam.* Cf. *P. G. 76*, 259-292.

431 (11 septembre). Députation du concile et du conciliabule à Chalcédoine. Les députés orientaux présentent un symbole à l'empereur.

431 (25 octobre). Sacre de Maximien comme évêque de Constantinople en remplacement de Nestorius et en présence des délégués cyrilliens d'Éphèse. Cf. Socrate, *H. E.*, VII et XXXVII.

431 (31 octobre). Cyrille rentre à Alexandrie et répond aux lettres de communion du nouveau patriarche de Constantinople.

431 (15 mars). Lettre du Pape Célestin aux évêques, à l'empereur Théodose, à Maximien, au clergé de Constantinople.

432 (16 juillet). Mort du pape Célestin.

432 (31 juillet). Sixte III, successeur de Célestin, félicite Flavien de Philippe. A. C. O. I, 1, 7, 99, p. 143.

432 (31 juillet). Lettre de Sixte à Cyrille d'Alexandrie. A. C. O. I, I, 7, p. 143-145 ; *Epp.* 1-2. *P. L.* 50, 583-589. MANSI, V, 374, 375.

Dans le courant de l'année 432, conciliabule des Orientaux à Tarse et à Antioche. Ils écrivent à Cyrille qui leur répond.

Division dans le camp des Orientaux.

a) Alexandre d'Hiérapolis, Maxime d'Anazarbe, Helladius de Tarse, Euthérius de Tyane, Himerius de Nicomédie se déclarent obstinément opposés à toute relation avec l'Égyptien ;

b) André de Samosate et Théodoret de Cyr, influencés par Acace de Bérée, doyen de l'Episcopat, se montrent plus conciliants, mais refusent de souscrire à la déposition de Nestorius. Cf. *Synodicon*, LX ;

c) La majorité des évêques orientaux avec Jean d'Antioche et Acace de Bérée désirent la paix immédiate. SCHWARTZ, *Neue Aktenstücke*, p. 65-66 ; *Synodicon* LXXX. Paul d'Émèse part pour Alexandrie en vue d'une médiation. A son arrivée à Alexandrie, les négociations n'obtiennent pas encore plein succès.

432 (Décembre). Paul d'Émèse rédige pour son propre compte un acte par lequel il reconnaît Maximien comme évêque de Constantinople, professe le *Théotokos*, anathématise la doctrine de Nestorius ; Cyrille lui rend sa comumnion.

432 (25 décembre). Paul d'Émèse prend la parole dans l'église d'Alexandrie.

433 (1er janvier). Même chose. MANSI, V, 293-301. A. C. O. I, I, 4, 124-125, p. 9-11.

433 Paul d'Émèse revient à Antioche présenter à la signature du Patriarche Jean un document préparé par Cyrille.

433 Signature du symbole d'union. *P. G.* 77, 176-177 ; MANSI, t. V, col. 781-783. Cf. *supra*, p. 12, 142, 507, 528.

433 Retour de Paul d'Émèse à Alexandrie, avec des lettres d'accord de Jean d'Antioche. Cf. Epist. 38.

433 (31 juillet). Arrivée à Rome d'une lettre de saint Cyrille annonçant que l'union est faite. Cette date coïncide avec l'anniversaire de l'ordination de Sixte III.

433 (15 septembre). Le pape répond à Cyrille et à Jean d'Antioche qui lui avaient écrit pour lui annoncer la bonne nouvelle de la paix. Cf. *supra*, p. 365, n. 1.

435 Mort de Rabbulas, évêque d'Édesse.

436 Le comte Irénée suit Nestorius dans son exil à Petra.

Vers cette époque Cyrille fait un voyage à Jérusalem où il apprend qu'on traduit et divulgue partout les écrits de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste. *Ep.* 70, *P. G.* 77, 341.

438 (environ). Traité de Cyrille *Contra Diodorum et Theodorum.*
440 Mort de Sixte III, avènement de saint Léon Ier le Grand († 461).
441 Mort de Jean d'Antioche. Domnus son neveu lui succède.
443 Le comte Irénée est appelé par Domnus à l'épiscopat et placé sur le siège de Tyr.
444 (27 juin?). Mort de Cyrille d'Alexandrie.
446 Mort de saint Proclus, d'abord évêque de Cyzique, puis de Constantinople.
448 Déposition du comte Irénée. Il est remplacé par Photius, ardent nestorien. Irénée écrit sa *Tragedia* que transforme plus tard Rusticus, neveu et secrétaire du pape Vigile.
448 Synode de Constantinople. Procès d'Eutychès.
449 Pseudo-Concile ou brigandage d'Éphèse.
450 Recueil de textes patristiques composé par saint Léon : trois textes sont de Cyrille.
451 Concile de Chalcédoine. 4e œcuménique contre les monophysites. Excommunication de Rusticus par le Pape Vigile.
452 (24 juin). Le pape Léon dénonce dans une lettre à Paschasinus, évêque de Lilybée, le jeu des Eutychiens qui abritent leur hétérodoxie derrière la formule cyrillienne : l'unique nature du Dieu Verbe Incarné.
452 Attila est arrêté par saint Léon le Grand.
455 Sac de Rome par Genséric.
455 Mort de Julien d'Éclane en Sicile.
476 Chute de l'Empire d'Occident.
489 Par ordre de l'empereur Zénon, suppression à Édesse de l'école des Perses.
529 Concile d'Orange contre les Semi-Pélagiens.
531 Conférence de Constantinople, sous Justinien. Les *Sévériens* se réclament à tort de Cyrille.
534 (mars). Lettre de Jean II sur l'*unus de Trinitate passus est.* Citation du 12e anathématisme.
543 Édit de Justinien contre Origène.
553 Concile de Constantinople dit des trois chapitres (5e Concile œcuménique). Rusticus réagit contre ce concile en défendant la mémoire de Théodoret dans son *Synodicon. P. G. 84*, col. 131-864.
634 Lettre d'Honorius Ier à Serge, Patriarche de Constantinople sur les deux volontés et les deux opérations dans le Christ.
641 Lettre de Jean IV sur le sens de la lettre d'Honorius au sujet des deux volontés.
649 Concile de Latran contre les monothélites sous Martin Ier. L'interprétation de la formule « l'unique nature » est de tendance chalcé-

donienne ; elle vise à maintenir la distinction des natures dans l'unité de la personne du Christ. Le concile affirme la réalité de la nature humaine assumée et repousse l'assaut du monothélisme. HARDUIN, III, 922 sq., canon 5.

680-681 3e Concile de Constantinople (6e œcuménique, contre le monothélisme). Cf. MANSI, 11, col. 635 sq. ; HARDUIN, 3, 1397 et sq.

692 Concile Quinisexte *(in Trullo)*.

C'est à cette époque qu'il faut placer la naissance et le progrès de l'islamisme en Orient : 571, naissance de Mahomet ; 622, fuite ou hégire de Mahomet ; 632, mort de Mahomet ; 641, prise d'Alexandrie par les Musulmans.

NOTE B

Citations d'auteurs profanes dans le « Contra Julianum »

Les citations d'auteurs profanes dans l'ouvrage de Cyrille intitulé : Ὑπὲρ τῆς τῶν Χριστιανῶν εὐαγοῦς θρησκείας πρὸς τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ, *Pour la sainte religion des chrétiens contre les livres de l'athée Julien*[1], sont très nombreuses ; j'en ai compté soixante-dix. L'empereur Julien avait en 363 écrit « trois livres contre les évangiles et les chrétiens » (contre les Galiléens) qui avaient encore une influence néfaste au Vᵉ siècle[2].

Cyrille jugea nécessaire de réfuter l'empereur apostat[3]. Les dix livres cyrilliens que nous possédons ne s'occupent que du premier livre de Julien[4].

Dans le premier livre du *Contra Julianum*, Cyrille souligne que Moïse est plus ancien que tous les sages de la Grèce ; ce que ceux-ci ont dit de juste sur Dieu et la création a été emprunté à Moïse ; par les seules forces de la raison et sans le secours d'en haut, ces penseurs n'auraient pu découvrir ces vérités. — Cyrille répète sur ce point ce qu'avaient déjà dit les apologètes des IIᵉ et IIIᵉ siècles. Comme le pseudo-Justin, il rappelle le prétendu séjour de Pythagore et de Thalès en Égypte[5], les paroles du prêtre égyptien Solon mentionnées dans le Timée, la venue en Occident d'Hellade « colporteur » de l'alphabet cadméen, l'admiration de Solon et de Platon pour les écrits de Moïse ; il cite enfin le nom de plusieurs historiens qui ont parlé avec éloge du législateur hébreu[6].

(1) *P. G.* 76, 503-1064 et NEUMANN-NESTLE, p. 42-63, 64-87.

(2) Pour le contexte historique, on peut consulter outre les Patrologies et les histoires de l'Église indiquées dans notre bibliographie, Paul ALLARD, *Julien l'Apostat*, t. III, p. 107-123 ; P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne, Études sur la polémique antichrétienne du Iᵉʳ au VIᵉ siècle*. Paris, L'Artisan du livre, 1934. P. REGGAZONI, *Studi di Litterature e Storia Cristiana antica*, nova serie (anno VI, 1928, fasc. III, p. 114) dans *Didaskaleion*.

(3) *P. G. 76*, 508.

(4) Cf. NEUMANN, p. 102 sq.

(5) *P. G. 76*, 324.

(3) *P. G. 76*, 526.

Si les chrétiens, écrit Cyrille dans le livre II du *Contra Julianum*, ont préféré la doctrine des Hébreux, la raison en est simple : les Hébreux adoraient le vrai Dieu; les Grecs n'ont su inventer que des fables monstrueuses; d'ailleurs, les Hébreux ont des hommes aussi éminents que les Grecs. Si les Hébreux l'emportent sur les Grecs, les chrétiens à leur tour dépassent les Hébreux autant que la loi nouvelle dépasse l'ancienne ; celle-ci n'était — Cyrille avait déjà développé cette pensée dans le *De Adoratione in spiritu et veritate* — qu'une simple préparation et qu'un acheminement vers le culte spirituel.

En défendant juifs et chrétiens contre les attaques de Julien, Cyrille se plaît à faire un grand nombre de citations d'auteurs profanes non point par snobisme littéraire, ou par procédé de rhétorique, mais pour réfuter leurs erreurs et souvent aussi pour trouver chez les profanes comme une annonce, un pressentiment ou une confirmation de la vérité chrétienne ; il se lance ici sur la route d'un concordisme apologétique, il faut l'avouer d'ailleurs, plus ou moins solidement fondé.

Le lecteur du *Contra Julianum* par les citations d'auteurs profanes est invité à remonter jusqu'aux débuts de l'époque homérique[1]. Devant ses yeux défilent un peu pêle-mêle les plus grands hommes de l'antiquité classique : Hésiode (*P. G. 76*, 581, 616), Eschyle, Sophocle (549 C, 1053), Euripide (768, 808), Hérodote (616) ; Démocrite (572), Socrate (776), Thucydide, Xénophon (552 A, 776), Thalès de Milet (324, 523, 545 A, 548 A, 572), Anaximandre (545 B, 548 A), Anaximène (511) ; Diogène (572), Pythagore (324, 511, 523, 548 A, 572, 572, 633, 961, 1025), Xénophane (571), Empédocle (511, 604, 872), Aristobule (705), Solon et Lycurgue (756, 757, 760, 761), Aristoxène (781) et j'en passe.

Cyrille cite aussi en passant un distique inscrit sur le Temple d'Épidaure[2].

Les écrits « orphiques » sont allégués à plusieurs reprises[3]. Voici l'une des citations les plus importantes :

Οὐρανὸν ὁρκίζω σε, Θεοῦ μεγάλου σοφὸν ἔργον,
Αὐδῆν ὁρκίζω σε Πατρός, ἣν φθέγξατο πρῶτον,
Ἡνίκα κόσμον ἅπαντα ἑαῖς στηρίξατο βουλαῖς[4].

(1) Sur l'*Iliade* et l'*Odyssée*, cf. *Contra Julianum*, *P. G. 76*, 541 C, 544, 56, 613, 632, 633, 692, 792, 848.

(2) *P. G. 76*, 977.

(3) Vg. *P. G. 76*, 541 A ; *Hermetica*, W. Scott and A. S. Ferguson, vol. IV, p. 192.

(4) *P. G. 76*, 552 C ; *Hermetica*, vol. IV, p. 202 ; Kern, *Orphicorum fragmenta* fr. 299 ; Abel, *Orphica*, 770 ; Lobeck, *Aglaophamus*, p. 737. Pour les citations d'écrits « orphiques » chez les prédécesseurs de Cyrille, cf. A. Faux, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXVI, p. 931, p. 45 sq. et *Hermetica*, vol. IV.

Le nom d'Hermès Trismégiste revient aussi fréquemment sous la plume de Cyrille[1] et c'est un problème épineux que celui de savoir ce que ce nom recouvrait dans sa pensée, à quels textes originaux ou à quels intermédiaires plus ou moins sûrs, notre auteur a eu recours pour ses citations des *Hermetica*. Dans son étude sur l'Hermétisme[2], le P. Lagrange note que Cyrille a connu quinze livres hermétiques[3], différents de ceux que nous possédons. « Il a connu aussi le livre XIV de Parthey. Cette collection, ajoute l'éminent exégète dominicain, composée à Athènes, était sûrement teintée de christianisme, à moins que Cyrille n'ait exagéré les rapprochements d'une manière invraisemblable »[4].

La publication, en avril 1936, du quatrième volume des *Hermetica*, apporta une nouvelle et importante contribution à l'étude des *Testimonia* chez Cyrille[5]. A. S. Ferguson, le distingué professeur de l'Université d'Aberdeen, a continué et achevé l'œuvre considérable entreprise par Walter Scott ; ce qui nous a valu de nouvelles précisions sur ce sujet[6].

*
* *

Platon a été souvent cité ou allégué par Cyrille. Nous voyons que ses ouvrages sont exploités, surtout le *Symposion*, *Phédon*, *Phèdre*, *le Sophiste*, *la République*, *les Lois*[7].

Dans ses rapprochements entre Christianisme, Platonisme et Néoplatonisme, Cyrille ira jusqu'à dire que lorsque Platon parlait de l'âme du monde, c'était du Saint-Esprit, animateur et vivificateur, qu'il s'agissait[8].

*
* *

Cyrille fait quelquefois mention d'Aristote. Il l'appelle « ὁ αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος φοιτητής » (601, 545 B). Ailleurs notre auteur chapitrera les hérétiques « qui ont toujours le nom d'Aristote à la bouche et tirent beaucoup plus de gloire de sa doctrine que de la connaissance des Saintes Écritures »[9]. Analysant quelques-unes de ses expressions, certains

(1) 548 A, B, 549, 552 D, 556, 580 B, 585, 597, 701, 920.

(2) *Revue Biblique*, t. 33, 34 et 35.

(3) *Contre Julien*, I, 30, *P. G. 76*, 548.

(4) Cf. *Revue Biblique*, t. 33, p. 493 ; t. 34, p. 388 sq.

(5) Cf. p. 191-227.

(6) Je signalerai en particulier l'*Adversus Anthropomorphitas (?)* 1117 A, vol. IV, 226 ; les *Analecta e Cyrillo*, vol. IV, 225-227 ; *Contra Julianum*, excerpta, 541 A-556 D, 580 A-581 A, 585 D-588 D, 597 D-600 B, 700 B, 700 D-701 B, 769 A, B ; 920 C-921 B. Vol. IV, 191-224.

(7) 588, 589, 526, 536, 548, 561, 573, 588, 589, 590, 601, 609, 613, 617, 624, 676, 741, 773, 776, 785, 881.

(8) Cf. *P. G. 76*, 921 D.

(9) *Trésor, P. G., 75*, 148.

historiens ont cru que Cyrille avait été influencé par la théorie platonicienne des idées ou, du moins, qu'il avait formulé sa pensée, en transposant un thème platonicien ; il faut avouer que ses expressions sont particulièrement floues sur ce point ; l'évêque d'Alexandrie identifie parfois les idées de Platon avec les « dieux intermédiaires » et se réjouit de ce qu'Aristote, qui ne lui est cependant pas sympathique, ait « victorieusement » réfûté la théorie platonicienne.

Les néoplatoniciens n'étudiaient pas exclusivement Platon; mais par l'*Isagoge* de Porphyre, les catégories d'Aristote leur étaient rendues familières. Eusèbe[1] et Théodoret[2] signalent que les artémonites invoquaient parfois l'autorité d'Aristote.

La philosophie du Lycée, qui ne fut pas sans influence sur ce qu'on a coutume d'appeler l'« École d'Antioche », pouvait aussi de ce chef trouver un adversaire dans l'évêque d'Alexandrie. Le P. de Ghellinck ne signalait-il pas naguère combien l'on rencontre souvent « le nom d'Aristote associé à tous les excès dialectiques des Ariens et des Anoméens? »[3].

Après Aristote, notons en passant les noms d'Alexandre « Ἀριστοτέλους μαθητὴς » (725), de Seleucus (572), de Denys d'Halicarnasse (796), du grand Plutarque « ἀνὴρ τῶν παρ'αὐτοῖς οὐκ ἄσημος γεγονώς » (545 B, 580 A, 569, 609, 908, 913...). Dans cette sèche énumération doivent se ranger aussi les Stoïciens (545 B, 572), nommément Zénon de Kition (586) et les Épicuriens (572).

Une place plus grande doit être faite à l'École néo-platonicienne dont j'ai déjà parlé, surtout à Plotin, « φιλοζητητὴς ὢν ἄγαν, καὶ διὰ πάσης, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἰσχνομυθίας ἐληλακώς (917 D, 604 B, 724 AB, 917, 921, 924, etc.).

C'est après avoir cité Plotin (*Ennéades*, VI, 6) que Cyrille, au livre VIII du *Contra Julianum*, essaye de percer le mystère de la génération divine et de préciser la relation qui existe entre le générateur et l'engendré[4].

Plotin a-t-il dit vraiment ce qu'on lui fait dire ; sa doctrine authentique témoigne-t-elle vraiment en faveur de la consubstantialité?

(1) *H. E. V 27, P. G. 20*, 215.

(2) *Graecarum affectionum curatio*, V, *P. G. 83*, 939.

(3) *Cf. Quelques mentions de la dialectique stoïcienne dans les conflits doctrinaux du IVe siècle* in *Philosophia perennis*, t. L, p. 57 et *Quelques appréciations de la dialectique d'Aristote durant les conflits trinitaires du IVe siècle* dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1930, p. 5-42.

(4) J'ai cité une traduction du texte, *supra*, p. 43. Dans le VIIIe livre du *Contra Julianum*, on trouve six extraits du περὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων sur la question trinitaire. Un septième extrait (V, 1, 9, 5-7) se trouve au L. II du *Contra Julianum*, *P. G. 75*, 604, mais ne concerne pas le problème trinitaire.

R. Arnou et P. Henry ont solidement prouvé qu'il n'y a chez Plotin aucune trace de la doctrine de la consubstantialité[1].

J'ai mentionné plus haut le nom de Porphyre. Cyrille le cite en effet fort souvent[2]. Et nous avons vu plus haut dans la première partie du présent ouvrage un texte sur l'Unité divine de l'*Histoire des Philosophes*[3].

Cyrille allègue aussi Porphyre à propos du dogme de la Trinité. Si Hermès Trismégiste fait mention du Verbe divin et du Saint-Esprit dans son « Troisième Discours à Asclépius », si « Orphée » parle de la « Voix » du Père qui se fait entendre dans la création de l'Univers, Porphyre, dans son *Histoires des Philosophes* enseigne que du Bien provient une « Pensée » subsistante qui contient tous les êtres; ce serait d'ailleurs aussi la pensée même de Platon.

Sans doute le dogme de la Trinité est un mystère inaccessible à l'intelligence humaine[4]; mais il ne contredit point l'unité qu'exige la vraie notion de Dieu. Les néoplatoniciens eux-mêmes l'avaient entrevu, eux qui, comme Plotin ou Porphyre, affirmaient fortement l'unité, tout en ayant dans leur doctrine de la Triade comme un pressentiment du dogme trinitaire.

N'est-ce pas ce que les Chrétiens disaient eux aussi ?
Pourquoi trouves-tu donc ridicule leur croyance en la Trinité ?

Le P. Henry a montré que dans son désir de rapprocher la triade plotinienne de la Révélation chrétienne, Cyrille, entraîné par ses préoccupations apologétiques, a remanié sans scrupule quelques textes. Dans la transcription du passage des *Ennéades* (V, 1, 6, 50-53), il change μόνοι en ἕν et τὸ ἄριστον en ἀόριστον. Cette manière d'agir un peu cavalière est extrêmement rare chez l'évêque d'Alexandrie et sans doute unique. M. J. Lebon a victorieusement montré le grand soin que Cyrille met à retrouver et à citer la vraie pensée de saint Athanase[5] et le souci qu'il

(1) Cf. à ce sujet R. Arnou, *La Séparation par simple altérité dans la Trinité plotinienne*, dans *Gregorianum*, t. XI, 1930, p. 181-193 et D. T. C., art. *Platonisme chez les Pères*, col. 2324, 2327, 2329. et surtout P. Henry, dans son remarquable ouvrage *Les états du texte de Plotin,* Desclée de Brouwer, 1938, p. 135 et 136. Du même auteur, *Bul. écrit. ét. plot.* dans *Nouv. Revue théol.* 1932, p. 733.

(2) 529, 544, 545, 549 A B, 552, 553, 593, 620, 629, 633, 645, 689, 697, 700, 753, 756, 776, 784, 817, 916, 941, 972, 977, 1024.

(3) *Contre Julien*, L. I, *P. G. 76*, 549. J'ai cité ce texte p. 84.

(4) *Dialogues sur la Trinité*, II, *P. G. 75*, 756 D. Παγχάλεπον, ὦ Ἑρμεία, καὶ δυσδιεξίτητον κομιδῇ τὸ χρῆμά ἐστι, καὶ τοῖς ὅτι μάλιστα κατεγλωττισμένοις ἀστιβὲς εἰπεῖν, μᾶλλον δὲ καὶ αὐτὸ τὸ συνιέναι μᾶλλον. Νῷ τε γὰρ δὴ τὰ ὑπὲρ νοῦν οὐχ ἁλώσιμα, λόγῳ τε τὰ ὑπὲρ λόγον διατρανοῦν οὐκ ἔνεστιν.

(5) Cf. *Altération doctrinale de la lettre à Epictète de S. Athanase,* dans *Revue d'Histoire ecclésiastique,* t. XIX, 1923, p. 481-506, t. XIX, 1923, p. 481-506, t. XX, 1924, p. 5-37.

a de se rendre compte de la position exacte de Nestorius[1]. Ce remaniement du texte des *Ennéades*, finement noté par le P. Henry, prouve du moins que Cyrille est parfaitement conscient de la distinction des deux doctrines, chrétienne et plotinienne.

Ces quelques indications donnent une idée de l'importance des citations d'auteurs profanes ou des allusions à leurs écrits que l'on trouve dans le *Contra Julianum* ; il ne rentre évidemment pas dans le cadre de notre étude sur le Dogme et la Spiritualité chez saint Cyrille de disserter d'une manière exhaustive sur les sources de notre auteur. Mais cette note sur les citations profanes, la note qui la suit sur l'argumentation patristique dans la controverse nestorienne, le chapitre II de notre cinquième partie sur les sources scripturaires de la Spiritualité cyrillienne sont déjà plus qu'une ébauche d'une étude de ce genre. Nous souhaitons vivement qu'un tel sujet tente quelque jeune travailleur ; il est certain que les amis de la Patristique grecque accueilleront avec un vif intérêt une monographie approfondie sur les « sources » de l'évêque d'Alexandrie, scripturaires, patristiques et profanes.

(1) *Autour de la définition de la foi au concile d'Éphèse*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, juillet 1931, p. 393-41 .

NOTE C

L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne[1]

L'importance de l'argument patristique dans la controverse nestorienne a été fréquemment signalée ; on voudrait simplement ici utiliser les travaux d'approche précédemment parus et pousser quelques pas plus avant une enquête qui, jusqu'à présent, n'a pas été menée très loin.

Exposer l'argument patristique qui se trouve dans les Actes mêmes du Concile d'Éphèse de 431, puis l'argument patristique en dehors du Concile, tel sera notre premier objectif ; on s'efforcera ensuite de déterminer quelle est la valeur, aux yeux des orthodoxes, de l'autorité doctrinale des Pères à cette époque.

Pour déblayer le terrain, il importe au préalable de préciser au moins succinctement ce qu'on entend par la dénomination « Πατήρ ». Il convient aussi de se demander si l'argument patristique se distingue déjà de l'argument de tradition considéré en général, et si réellement, au cours de la controverse nestorienne, apparaît pour la première fois l'argument patristique dans l'histoire de l'argumentation théologique[2].

(1) Cette note a paru à peu près textuellement dans les « *Recherches de Science religieuse* ». année 1935, tome XXV, p. 441 à 461 et p. 531 à 560.

(2) « Les florilèges dogmatiques ont commencé avec les derniers temps de la période de l'apogée patristique : les polémistes ariens, comme les défenseurs de l'orthodoxie, avaient dressé l'inventaire des textes bibliques qu'ils utilisaient à l'appui de leurs positions. Saint Grégoire de Naziance (*Orat. Théol.*, III, I), entre autres, connaissait un recueil de ce genre, un *isagogicon*, qui circulait chez ses adversaires de Constantinople et qu'ils répandaient dans les maisons des catholiques, et trente ou quarante ans plus tard, saint Augustin (*Trinit.*, II, 13) parle d'un recueil analogue, en faveur cette fois de la théologie du Saint-Esprit. Mais l'appel à l'argument de tradition sous forme de long dossier patristique n'apparaît que plus tard, surtout au moment des grandes controverses christologiques. » J. DE GHELLINCK. *Diffusion, utilisation et transmission des écrits patristiques* dans *Gregorianum*, sept. 1933, p. 385.

* * *

Le terme « Père » a eu des acceptions bien diverses. L'Ancien Testament compare volontiers la relation qui existe entre les maîtres et les disciples à la relation qui existe entre les pères et les fils. La même constatation peut être faite dans le Nouveau Testament : qu'on relise, par exemple, les paroles de saint Paul aux Corinthiens et aux Galates[1]. Cette façon de s'exprimer s'est conservée dans les siècles suivants. Ainsi, à la fin du deuxième, on trouve sous la plume de saint Irénée[2] cette affirmation que celui qui a été éduqué et instruit par un autre peut en être dit justement le fils : « Qui enim ab aliquo edoctus est verbo, filius docentis dicitur, et ille ejus pater ». Un peu plus tard, Clément d'Alexandrie écrira : « αὐτίκα πατέρας τοὺς κατηχήσαντάς φαμεν[3] ». Et voici comment, parlant de Clément d'Alexandrie et de Pantène, s'exprime l'évêque de Jérusalem, Alexandre, dans une lettre adressée à Origène[4] : « Ce fut, en effet, aussi la volonté de Dieu, comme tu sais, que depuis le temps de nos aïeux, notre amitié demeurât inviolable, et, bien mieux, qu'elle devînt plus ardente et plus forte. Nous connaissons ces bienheureux Pères qui nous ont précédés dans le chemin et vers qui nous irons bientôt (πατέρας γὰρ ἴσμεν τοὺς μακαρίους ἐκείνους τοὺς προοδεύσαντας, πρὸς οὓς μετ' ὀλίγον ἐσόμεθα); Pantène, qui est vraiment bienheureux et maître et qui m'a secouru, et

(1) *I Cor.*, IV, 14 : ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ νουθετῶν. *Gal.*, IV, 19 : τέκνα μου, οὓς πάλιν ὠδίνω.

(2) IREN. *Adversus Hæreses*, IV, 41, 2. *P. G.*, *7*, 1115, et HARVEY, t. II, L. IV, c. LXVII, p. 304.

(3) CLEM. ALEX. *Stromates*, I, 1, 3 ; *P. G.*, *8*, 688 ; éd. OTTO STÄHLIN, t. II, p. 3. Lire dans Migne la note 35, col. 688, où sont indiqués quelques textes sur le sujet qui nous occupe. Par exemple, Chrysostome dans son homélie II : « Οὐ τὸ σπεῖραι ποιεῖ πατέρα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ παιδεῦσαι καλῶς » : non solum seminasse patrem efficit, sed etiam præclare instituisse. Aussi saint Paul a-t-il pu dire (*I Cor.*, IV, 15) : « Ἐὰν γὰρ μυρίους παιδαγωγούς ἔχητε ἐν Χριστῷ, ἀλλ' οὐ πολλοὺς πατέρας · ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ Εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα. » Clément d'Alexandrie a lui-même glané un bon nombre de textes : *Strom.* III ; STÄHLIN, p. 195 sq. Cfr. *Strom.* VI. Comme, chez les Juifs, les maîtres aimaient à être appelés « Père » par leurs disciples, le Christ voulant mettre en relief l'unique magistère divin a pu dire : « Ὑμεῖς δέ μὴ κληθῆτε ῥαββί · εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε. Καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς · εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος, μηδὲ κληθῆτε καθηγηταί, ὅτι καθηγητὴς ὑμῶν ἐστιν εἷς ὁ Χριστός. » Matth., XXIII, 9. Plus tard, Maïmonide, dans son traité *De Studio legis*, c. I : Præcipit Scriptura, dicens : Ea filiis suis repetes : Ex traditione sciendum est, in isto textu intelligi discipulos tuos ; discipuli enim passim et sæpissime filii vocantur. Ita in II Reg., 13 : « Tunc egressi filii prophetarum ».

(4) EUSÈBE, *H. E.*, 6, 14, 9. Je cite la trad. française d'Émile Grapin. Cfr. *Textes et documents*. HEMMER et LEJAY, t. II, p. 197.

tel autre encore. Par eux, je t'ai connu, toi en tout excellent, mon seigneur et frère ».

Dans les premiers siècles, on désigne souvent les évêques par l'appellation « πατέρες ». Dans le *Martyre de Polycarpe*, païens et juifs expriment en ces termes leur haine contre l'évêque de Smyrne : « Celui-ci était maître de l'Asie, père des chrétiens » (ὁ τῆς 'Ασίας διδάσκαλος, ὁ πατὴρ τῶν Χριστιανῶν)[1]. Le vocable « πάπα » se trouve étroitement apparenté à celui de « πατήρ »[2]. On le rencontre souvent au début dans la littérature latine chrétienne, aussi bien que dans la littérature grecque. Ainsi, certaines lettres adressées à saint Cyprien portent cet en-tête : « Cypriano papæ »[3]. Denys le Grand désigne sous le nom de pape son prédécesseur immédiat sur le siège épiscopal d'Alexandrie : « Τοῦτον ἐγὼ τὸν κανόνα καὶ τὸν τύπον παρὰ τοῦ μακαρίου πάπα ἡμῶν 'Ηρακλᾶ παρέλαβον ». Ce terme πάπα a commencé au VIe siècle, en Occident, à être réservé à l'évêque de Rome ; en Orient, l'acception large se conserva plus longtemps[4]. La raison pour laquelle ces vocables « πατήρ ou πάπα » sont attribués aux évêques n'a guère besoin d'explication : en tant que chef de la communauté, l'évêque est comparé au père de famille.

Au IVe siècle, surtout dans les controverses sur la foi orthodoxe, on parle couramment des « Pères »[5]. Grégoire de Naziance, par exemple, se vante d'avoir conservé intacte la doctrine qu'il a reçue des saintes Écritures et des saints Pères : ἧς ἤκουσα παρὰ τῶν θείων λογίων, ἣν ἐδιδάχθην παρὰ τῶν ἁγίων Πατέρων[6]. Chez Cyrille de Jérusalem[7], il s'agit des saints Pères et des évêques déjà morts ; on les distingue des martyrs. « Pères et évêques » sont pour ainsi dire un « ἓν διὰ δυοῖν ». Athanase écrit à propos des membres du Concile de 325[8] : « Si ces Pères de Nicée déclarent le Fils consubstantiel au Père (ἔγραψαν ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ

(1) *Mart. S. Polycarpi*, 12, 2. — *Patres Apostolici*, F. X. FUNK, t. I, p. 326. — HEMMER et LEJAY, t. III, p. 145.

(2) Pour l'étude du mot πατήρ, de ses dérivés et de ses composés, cf. E. J. GOODSPEED *Index Apologeticus*, Leipzig, p. 219 ; et, du même auteur, *Index Patristicus*, p. 189. Pour la littérature latine, on trouve parfois au mot « pater » d'utiles indications dans les index lexicographiques de Migne et du *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* de l'Académie de Vienne.

(3) CYPR. *Ep.*, 30, 31, 36. Trad. fr. du chanoine Bayard dans Coll. Budé, t. I, 1925, p. 71, 77 et 89.

(4) P. DE LABRIOLLE, *Une esquisse de l'histoire du mot « Papa »* in *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, I, 1911, 215-220.

(5) EUSÈBE, *H. E.*, 7, 7, 4 ; HEMMER et LEJAY, t. II, p. 307.

(6) GRÉG. NAZ. *Or.*, 33, 15. *P. G. 36*, 233.

(7) CYR. JÉRUS.; *Catech.*, 23, 9. *P. G.*, *33*, 1116. « Εἶτα καὶ ὑπὲρ τῶν προκεκοιμημένον ἁγίων Πατέρων, καὶ ἐπισκοπων, καὶ πάντων ἁπλῶς τῶν ἐν ἡμῖν προκεκοιμημένων. »

(8) ATHANASE, *Epist. ad Afros*, c. 6 ; *P. G.*, *26*, 1040.

τὸν Υἱόν), ils n'ont pas inventé ces formules, mais ils s'appuyaient sur les témoignages des Pères (οὐχ ἑαυτοῖς εὑρόντες τὰς λέξεις, ἀλλ' ἐκ πατέρων ἔχοντες τὴν μαρτυρίαν), et parmi ces Pères, il faut d'abord citer deux évêques morts (ἐπίσκοποι ἀρχαῖοι), Denys de Rome et Denys d'Alexandrie, qui avaient déjà défendu la consubstantialité du Fils ». Athanase interpelle ensuite les Ariens : « Comment pouvez-vous repousser le concile de Nicée, puisque vos Pères l'ont accepté. De qui sont-ils les héritiers et les successeurs? Comment pouvez-vous appeler Pères ceux dont vous ne recevez pas la confession ? ». Athanase ne donne le nom de « Pères » qu'aux évêques, et surtout aux évêques décédés.

Ces indications sur la notion de « Paternité » dans la foi avant la controverse nestorienne n'étaient pas inutiles ; elles aident à voir quel sens a le mot « Père » à cette époque. La question terminologique est suffisamment tirée au clair pour qu'on puisse procéder maintenant à une enquête sur la preuve patristique elle-même.

***

Est-ce au cours de la controverse nestorienne qu'apparaît pour la première fois la preuve patristique dans l'histoire de l'argumentation théologique ?

Il est certain que Cyrille d'Alexandrie prit l'initiative de recueillir des extraits dogmatiques, en vue de prouver ses thèses et de justifier l'interprétation qu'il donnait de la profession de foi nicéenne ; il suffit de lire les Actes de la première et de la sixième séances et le *De recta fide ad Reginas* pour s'en convaincre. Cependant, l'argument patristique était déjà certainement en usage avant la tragédie de Nestorius : l'histoire du Concile de Constantinople de l'an 383 en est une preuve. D'après Socrate[1], on interrogea les Macédoniens pour savoir s'ils voulaient ou non s'en tenir à la doctrine des Pères qui vivaient avant que se produisissent les divisions doctrinales dont on souffrait. L'évêque de Constantinople, Nectaire, aux prises avec les hérétiques orientaux, se trouvait exposé à ces risques et périls qui accompagnent toujours les conférences contradictoires ; d'autant plus que le patriarche était homme pieux et religieux, mais peu entraîné aux joutes théologiques. Nectaire chargea son lecteur Sisinnius de prendre part à l'argumentation. Sisinnius était fort versé dans les Saintes Lettres, mais aussi dans la philosophie dialectique ; et, en homme d'expérience, il savait que de telles argumentations n'aboutissaient généralement à rien et ne faisaient même d'ordinaire qu'accentuer les divergences ; aussi, eut-il l'idée de changer de tactique. Il fit part à

(1) Socrate, *H. E.*, Lib. V, cap. X. *P. G. 67*, 584 sq.

Nectaire de sa manière de voir ; il lui rappela que les anciens Pères n'avaient jamais attribué au Fils un commencement dans le temps et qu'ils le considéraient comme coéternel au principe inengendré. Impossible de mettre en doute ce point de leur enseignement. A quoi bon, par conséquent, toutes ces disputes dialectiques? Il est préférable de les éviter (συμβουλεύει φυγεῖν μὲν τὰς διαλεκτικὰς μάχας), et de produire les commentaires des anciens Pères en témoignage (μάρτυρας δὲ καλέσειν τὰς ἐκδόσεις τῶν παλαιῶν). L'empereur, en somme, n'a pas d'autre ligne de conduite à tenir que celle-ci : interroger les chefs des différentes sectes pour savoir s'ils tiennent compte des docteurs autorisés dans l'Église avant la division ou bien s'ils les rejettent comme étant étrangers à la religion chrétienne (πότερον λόγον ποτὲ ποιοῦνται τῶν πρὸ τῆς διαιρέσεως ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ προσαρμοσάντων διδασκάλων, ἢ ὡς ἀλλοτρίους τοῦ Χριστιανισμοῦ παρακρούονται). Si les adversaires rejettent les anciens, qu'ils aillent donc jusqu'à les anathématiser, ce serait logique. Alors, ces audacieux hérétiques seront immédiatement exclus de la communauté des fidèles et ce sera la victoire éclatante de la vérité. Que si, au contraire, les adversaires ne répudient pas les docteurs des âges précédents, on pourra, conclut Sisinnius, ouvrir les livres des anciens et par leur témoignage notre opinion sera confirmée (Εἰ δὲ μὴ παρακρούονται τοὺς ἀρχαίους τῶν διδασκάλων, ἡμέτερόν ἐστι τὸ παρασχεῖν τὰς βίβλους τῶν παλαιῶν, δι' ὧν ἡ παρ' ἡμῶν δόξα μαρτυρηθήσεται)[1]. Pleinement convaincu de l'opportunité de cette méthode, le patriarche Nectaire se rendit incontinent au palais et communiqua à l'empereur ce qu'il venait d'entendre. Il fut écouté ; l'empereur demanda à ceux qui étaient présents s'ils adhéraient à la doctrine de ceux qui, avant leur dispute dogmatique étaient considérés comme des maîtres dans l'Église (Εἰ λόγον ἔχουσι καὶ δέχονται τὰ τῶν πρὸ τῆς διαιρέσεως τῆς, Εκκλησίας διδασκάλων). « Nous les vénérons comme des maîtres », répondirent les dissidents. Alors, l'empereur insiste, il leur demande s'ils les considèrent comme des témoins autorisés de la foi chrétienne (Τῶν δὲ οὐκ ἀρνησαμένων, ἀλλὰ καὶ πάνυ τιμᾶν αὐτοὺς ὡς καθηγητὰς εἰπόντων, αὖθις ἐδήλουν ὁ βασιλεὺς, εἰ τούτοις στοιχοῦσιν ἀξιοπίστοις μάρτυσι τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος). Lorsque les chefs de sectes et leurs dialecticiens entendirent ces paroles de l'empereur, ils ne savaient plus que devenir et se demandaient ce qu'ils devaient faire ; impossible d'arriver à un accord...

Ce récit de Socrate ne manque pas d'intérêt ; il nous montre le peu de confiance que l'on avait à cette époque dans les discussions purement spéculatives et nous indique le respect que l'on professait au cours des controverses ariennes pour la tradition des anciens Pères ; cependant, on

(1) SOCRATE, *H. E.*, *Ibidem*, col. 585 B.

ne peut guère, d'après les termes de cette histoire, déterminer ce qui constituait le fondement de l'autorité des Pères ; sans doute, on abandonne les arguments de raison pour l'argument d'autorité, mais s'agit-il de l'autorité divine proprement dite, il serait prématuré de le conclure.

En tout cas, le fait du recours aux Pères, bien avant le déclenchement de l'offensive nestorienne, est à retenir; l'historicité du récit est d'ailleurs confirmée par une relation absolument semblable qu'on peut lire dans *l'Histoire Ecclésiastique* de Sozomène, les termes employés sont même parfois identiques : καθηγητὰς καὶ διδασκάλους τῶν ἱερῶν Λογῶν[1].

On pourrait multiplier les exemples de ce recours aux Pères avant la grande querelle christologique du v[e] siècle. Un Latin comme saint Jérôme opposera aux Pélagiens les écrits de Cyprien et même d'Augustin[2]. Un Cappadocien comme saint Basile au moment de la querelle anoméenne en appellera à l'enseignement traditionnel du « Grand » Grégoire ; il affirmera qu'on ne se trompe pas en suivant les traces des Pères ; il se plaindra du mépris que professe pour eux l'hérésie envahissante ; il déplorera les doctrines nouvelles qui s'introduisent dans l'Église ; et quand il s'agira d'engager Ambroise à relever les ruines causées par l'arianisme, il lui enjoindra d'enseigner la doctrine des anciens Pères[3].

Toutefois, dans les exemples que nous avons donnés, dispute de Constantinople, lettres de saint Basile, ouvrages de saint Jérôme, nous ne rencontrons pas encore de florilèges proprement dits : il faudra, pour en trouver, attendre les débuts de la controverse nestorienne.

*
* *

Par souci de clarté, nous ne suivrons pas ici strictement l'ordre chronologique[4], mais nous étudierons l'argumentation patristique dans les

(1) Sozomène, H. E., VII, 12 ; *P. G.*, *67*, 1444. Il est juste de noter d'ailleurs que Sozomène ne constitue peut-être pas une seconde source. « On sait que tout en suivant Socrate d'un bout à l'autre, il s'est abstenu d'en avertir le lecteur, écrit Mgr Duchesne, de sorte qu'on ne saurait lui épargner le reproche de plagiat. » *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, 4[e] éd. revue. Avant-propos, p. x. Cfr. Otto Bardenhewer, *Patrologie*, 3[e] éd., 1910, p. 270 : « Die vielen Parallelberichte bei Socrates und bei Sozomenus schienen von jeher die Abhangigkeit des einen von dem andern zu fordern. Diese Frage ist jetzt dahin entschieden, dass Sozomenus den Sokrates in umfassendem Masse ausschrieb, aber nicht selten die von Sokrates benutzten Quellen selbst nachsah und auf Grund derselben die Angaben seines Vorgängers erweiterte. »

(2) *Adv. Pelagianos*, I, 3, 18 et 19.

(3) Basile, *P. G.*, *32*, 402.

(4) Pour l'ordre chronologique, je renvoie le lecteur aux études qui ont paru ces dernières années, surtout à l'occasion de l'anniversaire du Concile d'Éphèse. A. d'Alès, *Le Dogme d'Éphèse*. Paris, 1931 ; P. Galtier, *Le Centenaire d'Éphèse* dans *Rech. Sc.*

sessions elles-mêmes du Concile, puis dans les documents extra-conciliaires.

Pour peu que l'on ait parcouru les principaux écrits de la controverse nestorienne[1], entre autres les trois lettres de Cyrille à Nestorius, le discours aux Reines et les Actes de la première session, on constate chez les Pères d'Éphèse la constante préoccupation de relier leurs affirmations dogmatiques aux sources de la Révélation ; nettement s'affirme chez eux la tactique, pour montrer qu'une doctrine est orthodoxe ou hérétique, de recourir à la Tradition en général et au symbole de Nicée en particulier, qui, à cette époque, semble pratiquement un résumé de la Tradition et est admis par tous comme κανὼν τῆς πίστεως[2], comme *règle de foi.*

Mais, tout en admettant la lettre du symbole des 318 Pères, on ne s'entend pas sur le sens. Cyrille et Nestorius semblent chacun tirer le texte à soi. Quel est en définitive le sens objectif? Le symbole de Nicée, s'il est un critère d'orthodoxie, ne peut pas être le critère dernier ; il n'est pas l'unique et fondamentale pierre de touche de la foi, puisque lui-même a besoin d'être interprété et expliqué. Pour en saisir la véritable signification, il faut consulter ceux qui en furent les auteurs et rechercher quelle a exactement été la pensée des évêques réunis jadis à Nicée et des évêques qui les ont précédés et suivis. Aussi, pour confirmer l'interprétation qui était donnée du symbole de Nicée dans la première session du Concile d'Éphèse, on fait lecture des textes des Pères.

« Il convient que tous admettent cette sainte foi ; elle suffit, en effet, pour le monde entier. Mais comme certains, qui paraissent la confesser, cependant en détournent le sens et l'interprètent d'une manière absolument arbitraire, et, en fils d'erreur et de pestilence, en corrompent la vérité, il a fallu produire les sentences des saints Pères et des orthodoxes pour montrer de quelle manière ils ont compris la foi et l'ont prêchée aux autres, afin que l'on sache clairement comment tous ceux qui ont la foi droite et immaculée doivent la comprendre, l'interpréter et la prêcher »[3].

relig., 1931, t. XXI, p. 169-199. AMANN, art. *Nestorius,* Dict. Vacant, t. XI, col. 90-120. — J. LEBON, *Autour de la définition de la foi à Éphèse,* surtout p. 401, notes 34 et 35, dans *Ephemerides Lovanienses,* t. VIII, 1931.

(1) On trouvera un recueil bibliographique assez complet de la littérature cyrillienne dans le récent ouvrage de l'archevêque schismatique d'Athènes Chr. Papadopoulos. ὁ ἅγιος Κύριλλος 'Αλεξάνδρειας ἀρχιεπίσκοπος. Imprimerie du patriarcat, 1933.

(2) On me permettra de renvoyer à ce propos le lecteur à mon article *Le Symbole de Nicée au concile d'Éphèse* dans *Gregorianum,* a. XII (1931), vol. XII, pages 104-137.

(3) E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum œcumenicorum,* I, 1, 2, p. 39. Les références à Schwartz seront indiquées de la manière suivante : *Acta Conciliorum œcumenicorum,* t. I, vol. I, pars Ia, p. 23 = A. C. O., I, 1, 1, p. 23. Les Actes d'Éphèse se trouvent dans le tome Ier qui comprend 5 volumes.

Vol. I, Acta Grœca. Coll. Vaticana : partes I, II, III, IV, V, VI ; Coll. Seguierana

Pierre, prêtre d'Alexandrie et premier notaire, prit alors la parole : « Nous avons en main les livres des anciens Pères, des évêques et de plusieurs martyrs ; nous en avons extrait un certain nombre de passages ; si vous le jugez à propos, nous en ferons la lecture à haute voix ».

Jetons d'abord un coup d'œil sur le tableau de ces extraits qui ont été lus à la première et à la sixième session du concile. Il faut remarquer, en premier lieu, qu'on trouve à la première session une chaîne de seize textes et qu'à la sixième session, le florilège s'est enrichi de quatre nouveaux extraits : deux d'Atticus et deux d'Amphiloque. Les raisons qui nous autorisent à accepter de confiance cette addition dans la sixième session de ces quatre nouveaux témoignages d'Atticus et d'Amphiloque semblent être solides.

Nous admettons comme authentiques ces témoignages supplémentaires sur la foi des manuscrits et sur l'affirmation de Marius Mercator, comme l'a montré Harduin dans le tome premier de son édition des conciles[1]. Le ms. n° 1342 de la Bibliothèque Vaticane porte aussi les mêmes témoignages[2].

En faveur de cette addition des quatre textes à la sixième session, nous avons encore le témoignage de Vincent de Lérins dans son *Commonitorium secundum.* Vincent ne fait pas mention de ces quatre textes à la première session[3]. Enfin, un passage du dialogue de Rusticus, *Contra Acephalos*, p. 74 *b*, nous donne une nouvelle confirmation de leur

et Atheniensis : pars VII ; Indices : pars VIII. Vol. II, Coll. Veronensis, edita a. 1926. Vol. III. Coll. Casinensis, pars prior, edita a. 1929. Vol. IV. Coll. Casinensis, pars altera, edita a. 1923. Vol. V. Coll. Palatina (= Marius Mercator), edita a. 1924. Vol. V. Coll. Sichardiana et Winteriana, editæ a. 1925. Lire les recensions du P. Paul Peeters dans « Analecta Bollandiana » : t. XLII (1924), p. 143-144 ; t. XLIII (1925), p. 147 ; t. XLVI (1928), p. 180-181 ; t. XLIII (1929), p. 149-153 ; t. XLVIII (1930), p. 193-196 ; t. XLVIII (1930), p. 389-393, et les articles de M. R. Devreesse : *Les Actes du Concile d'Éphèse* dans *Revue des Sc. philos et théol.*, avril 1929, p. 223 sq. ; juillet 1929, p. 409 sq.

(1) Harduin, *Conciliorum Collectio regia maxima*, t. I, actio I, col. 1399 sq. Après le témoignage de Grégoire de Nysse, col. 1407, on lit cette note : « In duobus mss. additur isto loco hæc observatio : Hæc testimonia (Attici nimirum et Amphilochii) quæ sequuntur, in aliis exemplaribus non inveniuntur. Collatio tamen Constantinop. Patres duodecim Ephesi a Cyrillo laudatos fuisse testatur : tametsi decem tantum appellet Vincentius Lirinensis, æque atque hujus adnotationis auctor, vetus interpres. Et sunt hæc duo testimonia, Attici, Amphilochii, in ms. Græco Seguieriano, sed alio loco. Hic autem ea exhibent Latini codices mss. tres : et Marius Mercator. »

(2) Le ms. n° 1342 fait partie d'une collection que Baronius appelle souvent dans ses *Annales* la « Collectio Cresconiana ». Pour le récit des événements de l'année 431, cf. *Annales Ecclesiastici Baronii,* t. VII, p. 350 sq.

(3) Vinc. Lirin. *P. L. 50,* 680, 681. Cfr. J. Madoz, *El Concilio de Efeso, ejemplo de argumentacion patristica in Estudios Eclesiasticos,* año 10, n° 39, julio 1931, t. X, fasc. 3. L'auteur a repris cette étude dans son ouvrage *El Concepto de la Tradicion en S. Vicente de Lerins, Analecta Gregoriana,* vol. V, p. 157-163.

authenticité : «Suscipe de Ephesina synodo lectionem quam super addiderunt jam postquam venerunt vicarii sanctissimi Cœlestini papae Romani, ex iis demonstrantes quomodo debeant 318 sanctorum Patrum symbolum declarari ex testimonio sanctae memoriae Attici : « Et haec omnia suscipit, non natura Deitatis, sed assumptione carnis : illa quidem in propriae impassibilitatis inviolabilitatibus permanens, illa vero omnia patiens sustinensque »[1].

Voici maintenant le tableau des vingt textes qui constituent le dossier patristique[2] :

I. Petri sanctissimi episcopi *Alexandriae* et martyris ex libro de Deitate.
II. Ejusdem ex eodem libro.
III. Ejusdem ex eodem libro.
IV. Athanasii sanctissimi episcopi *Alexandriae* ex libro adversus Arianos, III, 33.
V. Ejusdem ex epistola ad Epictetum, 2.
VI. Ejusdem ex epistola ad Epictetum, 7.
VII. Julii sanctissimi episcopi *Romae* epistula ad Prosdocium.
VIII. Felicis sanctissimi episcopi *Romae* et martyris ex epistula ad Maximinum episcopum et ad clerum Alexandrinae Ecclesiae.
IX. Theophili sanctissimi episcopi *Alexandriae* ex Paschali epistula quinta.
X. Ejusdem ex epistula paschali sexta.
XI. Cypriani sanctissimi episcopi ex libro de Misericordia (De opere et eleemosyna, I).
XII. Ambrosii sanctissimi episcopi *Mediolanensis* (De fide, I, 94).
XIII. Ejusdem (De fide, II, 77-78).
XIV. Gregorii majoris sanctissimi episcopi *Nazianzi*, Ep. 101.
XV. Basilii sanctissimi episcopi *Caesariae Cappadociae* Primae (De Spiritu Sancto, 18).
XVI. Gregorii sanctissimi episcopi *Nyssae* (Or. I. de Beatit.).
XVII. Attici episcopi *Constantinopoleos*.
XVIII. *Iconii* episcopi Amphilochii.
XIX. Ejusdem.
XX. Attici episcopi *Constantinopoleos*.

(1) *Rustici contra Acephalos disputatio. P. L.*, *67*, 1249 C. Je note en passant que ce même Rusticus constitua le *Synodicum Casinense* et traduisit 25 pièces dont la Collectio Atheniensis est la seule à avoir conservé le texte grec.

(2) On trouvera les deux chaînes dans Ed. Schwartz. Sur l'addition des 4 textes à la sixième session, lire les notes érudites. Coll. Vatic., 59, p. 45, 3 ; Atheniensis, 73-79 ; Coll. Palatina, 38 ; Coll. Turonensis, 46. Cf. I, 1, 2, 54, p. 44 ; I, I, 7, 75, p. 94-95 ; I, II, 17, p. 58 ; I, III, 24, p. 74 et 46, p. 127 ; I, V, 38, p. 95.

Il n'est pas sans intérêt de noter au passage les provenances de ces textes et les différentes Églises représentées.

Pour l'Église d'Alexandrie : 3 textes de Pierre, 3 d'Athanase, 2 de Théophile. Total : 8.

Pour l'Église de Rome : 2 textes attribués au pape Jules et au pape Félix.

Pour Carthage : 1 texte de Cyprien.

Pour Milan : 2 textes d'Ambroise.

Pour Nazia̧nce : 1 texte du grand Grégoire.

Pour Césarée de Cappadoce : 1 texte de Basile.

Pour Nysse : 1 texte de Grégoire.

Pour Constantinople : 2 textes d'Atticus.

Pour Iconium : 2 textes d'Amphiloque.

Observons que l'Église d'Alexandrie a le plus grand nombre de témoignages et que dans la première session où nous ne trouvons que 16 textes, pas un seul n'appartient à l'Église de Constantinople. Quant à l'ordre des textes, il n'est pas identique dans toutes les collections ; toutefois, dans toutes les collections, la série commence par les témoignages de l'Église d'Alexandrie.

Je ne veux pas me hasarder à donner des explications conjecturales sur l'addition des quatre témoignages et sur la diversité dans l'ordre des textes. Peut-être, à la première session, à laquelle d'ailleurs les légats de Rome n'étaient pas présents, les Cyrilliens n'avaient-ils pas eu encore le temps matériel de recueillir les quatre textes ; s'ils l'eurent, sans doute ne voulurent-ils mettre aucun empressement à citer Atticus de Constantinople. La présence des légats les a probablement incités à élargir leur enquête et à rendre leur dossier plus universel.

Pour ce qui est de l'ordre des textes, on peut sans doute imaginer plusieurs hypothèses vraisemblables pour reconstituer la série primitive et expliquer la diversité que présentent les diverses collections qui nous sont parvenues. Mais comme cette diversité n'a guère d'influence sur le fond même de notre présent travail, je me contente de rappeler que la Collectio Veronensis semble d'origine romaine, s'attache en général presque exclusivement aux documents officiels et laisse de côté les Actes des Orientaux. Quant à la Collection Palatine, on s'accorde généralement à la dater de l'époque où Justinien engageait sa campagne contre les Origénistes et contre les Trois-Chapitres ; elle s'oppose nettement à la Casinensis et aux moines Acémètes ; elle fait ressortir les erreurs de l'évêque de Cyr et celles des Orientaux, tout en laissant de côté leurs Actes. Les moines scythes en seraient vraisemblablement les auteurs[1].

(1) La Collectio Palatina a été éditée par Garnier en 1673 et par Baluze en 1684.

Dans la citation que nous allons donner, laissant à d'autres le soin d'expliquer la diversité constatée entre les collections, nous suivrons l'ordre des textes de la Collection Vaticane[1] et nous indiquerons, quand il y aura lieu, les références au Florilège d'Eutychès et à l'*Armorium* de Timothée Ælure, qui utilisèrent plusieurs extraits patristiques apportés au Concile d'Éphèse[2].

I

1er Texte de Pierre d'Alexandrie (évêque de 300-311).

Ἐπεὶ καὶ ἀληθῶς ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια...

A. C. O., I, I, 2, p. 39 ; Coll. Vatic., 54 ; Coll. Casin., I, 24, p. 67 ; I, 46, p. 421 ; Labbe, III, 507 ; Mansi, IV, 1184. Dans le florilège d'Eutychès, 8.

II

2e Texte de Pierre d'Alexandrie.

Ὅθεν καὶ ὁ εὐαγγελιστής...

A. C. O., I. I, 2, p. 39 ; Coll. Vatic., 54 ; Labbe, III, 507 ; Msi, IV, 1184.

Ce texte se retrouve dans l'*Apologeticus adversus Orientales*, 13, ainsi que dans l'*Armorium* de Timothée Ælure, p. 72, syr., f. 1b ; Coll. Palatina, 38, p. 90, et 39, p. 119.

III

3e Texte de Pierre d'Alexandrie.

Ὁ δὲ Θεὸς Λόγος παρὰ τὴν ἀνδρὸς ἀπουσίαν...

A. C. O., I, I, 2, p. 39 ; Coll. Vaticana, 54 ; Labbe, III, 507 ; Msi, IV, 1184.

Ce 3e texte de Pierre d'Alexandrie se retrouve dans le florilège d'Eutychès, no 8.

(1) La Collectio Vaticana fut éditée par l'ordre de Paul IV en 1608 et traduite en latin par le Jésuite Théodore Peltanus. Nous donnons autant que possible les références à Labbe, à Mansi et à Harduin. J. Commelin avait déjà donné, en 1591, à Heidelberg, une première édition de cette collection grecque. Comme nous citons une collection grecque, le lecteur ne devra pas s'étonner de lire les « incipits » de Cyprien et d'Ambroise dans une langue autre que leur langue maternelle.

(2) J'ai utilisé la version allemande du texte arménien, *Timotheus Ælurus des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre*. Armenischen Texte... herausgegeben von Karapet-Ter-Mekerttschian und Erwand Ter-Minassiantz, 8°, Leipzig, Hinrichs, 1908. Ce dossier a été maintes fois étudié. Voir entre autre, Ferdinand Cavallera, *Le dossier patristique de Timothée Elure*, in *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1909, p. 342-359, et F. C. Conybeare, *The Patristic testimonia of Timotheus Ælurus* in *Journal of Theological Studies*, 1914, p. 422-432. Cf. aussi Lebon, *R. H. E.*, t. IX, p. 676 sq.

IV

Texte de saint Athanase.

Πολλοὶ γοῦν ἅγιοι γεγόνασι...

A. C. O., I, I, 2 ; Coll. Vatic., 54, p. 39 ; Casin., I, 24, p. 68 ; I, 48, p. 122 ; *P. G.*, *26*, 393-396 ; Msi, IV, 1185 ; Labbe, III, 510.

Notons que dans ce texte, la phrase commençant par Ὅθεν καὶ γεννωμένης τῆς σαρκὸς et se terminant par εἰς ἑαυτὸν μεταθῇ γέννησιν se trouve dans l'*Apologeticus adversus Orientales*, Vatic., 39, p. 119.

V

Texte d'Athanase, tiré de la « Lettre à Épictète », 2.

Πῶς δὲ καὶ ἀμφιβάλλειν ἐτόλμησαν οἱ λεγόμενοι χριστιανοὶ...

A. C. O., I, I, 2 ; Vatic., 54, p. 40 ; Casin., I, 24, p. 68 ; 46, p. 122 ; *P. G.*, *26*, 1053 ; Labbe, III, 510 ; Msi, IV, 1188 ; Cf. *Cyrilli apologeticus adversus Orientales*, 15 ; 14-22 ; *Tim. arm.*, p. 76-77.

VI

Texte d'Athanase, tiré de la « Lettre à Épictète », 7.

Οὐ θέσει δὲ ταῦτα ἐγίνετο...

A. C. O., I, I, 2 ; Vaticana, 54, p. 40 ; Casinensis, I, 46, p. 123 ; *P. G.*, *26*, 1061 ; Msi, IV, 1188.

VII

Texte attribué à Jules, évêque de Rome († 352), extrait de la « Lettre à Prosdocium ».

Κηρύσσεται δὲ εἰς συμπλήρωσιν τῆς πίστεως...

A. C. O., I, I, 2 ; Vaticana, 54, p. 41 ; Palatina, 38, p. 91 ; Casinensis, I, 46, p. 123, et 24, p. 69 ; Msi, IV, 1188 ; Labbe, III, 510 ; Lietzmann, *Apollinaris*, p. 284.

Cyrille d'Alexandrie pensait que cette lettre à Prosdocium était un écrit du pape Jules Ier (Cf. *Apologeticus pro 12 capitibus adversus Orientales*, 52). Dans la suite, et s'appuyant sur l'autorité de Cyrille, Marius Mercator, Vincent de Lérins, Facundus d'Hermiane, Hypathius d'Éphèse, Ephrem d'Antioche, Euloge d'Alexandrie reçurent ce texte comme étant du pape Jules Ier. Hypathius faisait remarquer au concile de Constantinople de 531 que ce passage cité par Cyrille ne contenait pas la doctrine d'une seule nature dans le Christ ; d'ailleurs, comme les formules employées pouvaient s'entendre en un sens orthodoxe, elles n'excitaient aucun soupçon. Lequien, Caspari, Draeseke prouvèrent que ce texte était bel et bien apollinariste ; Voisin démontra qu'il était d'Apollinaire lui-même (Cf. P. L., 50, 681, nota 1).

On trouvera les quelques lignes citées par Euloge, dans *Photius*, 230, p. 272ª 31.

VIII

Texte attribué au pape Félix († 274).

Περὶ δὲ τῆς σαρκώσεως τοῦ Λόγου καὶ πίστεως, πιστεύομεν...

A. C. O., I, I, 2 ; Vaticana, 54, p. 41 ; Casinensis, I, 24, p. 69 ; 46, p. 123 ; Palatina, 38, p. 91 ; Labbe, III, 511ª ; Msi, IV, 1888ᵉ ; Lietzmann, *Apollinaris*, p. 318.

On retrouve ce texte dans l'*Apologeticus adversus Orientales*, 53, dans le Florilège d'Eutychès, 9, et dans l'*Armorium* de Timothée, p. 2, 68 syr. f. 1ᵇ 42ᵇ. Après Lequien, Caspari et Drœseke, Voisin (Cf. *L'Apollinarisme*, p. 215) estime que cette lettre a pour auteur un Apollinariste. Cyrille cite ce texte comme étant du pape Félix (*Apologeticus pro 12 capitibus contra Orientales)*, et dans le concile il le donne comme étant de Félix. Selon Liberatus (*Breviarium*, 10), Cyrille citait aussi cette lettre dans ses écrits contre Diodore et Théodore. On est incliné à penser que ce texte est apollinariste et même d'Apollinaire en personne, pour les raisons suivantes. D'abord, Cyrille cite ce texte en même temps que les textes apollinaristes. De plus, l'on n'a point de peine à interpréter en un sens nettement apollinariste certaines formules exprimant que le Christ, Dieu parfait, est devenu homme parfait par son Incarnation dans le sein de la Vierge : Καὶ οὐκ ἄνθρωπος ὑπὸ Θεοῦ ἀναληφθείς, ἵν' ἕτερος ᾖ παρ' ἐκεῖνον. Dans des termes très semblables, Apollinaire opposait l'unité du Christ à la dualité antiochienne.

Notons en terminant qu'avant la découverte des fraudes apollinaristes, Eutychès écrivait au pape Léon que Jules, *Félix*, Athanase et Grégoire avaient rejeté l'expression « deux natures » (*Synodicon*, *P. G.*, *84*, 854). Les Sévériens, à leur tour, affirmeront au concile de Constantinople que *Félix*, tout comme Athanase, Jules de Rome et Grégoire le Thaumaturge, enseigne l'unité de nature (Mansi, VIII, 821).

IX

Texte de Théophile, évêque d'Alexandrie († 412), extrait de la cinquième lettre pascale.

Ἔστιν γὰρ καὶ νῦν τῶν τότε θαυμάτων... τὰ... λείψανα.

A. C. O., I, I, 2 ; Vaticana, 54, p. 41 ; Veronensis, 25, p. 55 ; Casinensis, I, 46, p. 123 ; I, 24, p. 70 ; Palatina, 38, p. 91 ; Florilège, R. I., 9 (= *Timoth. arm.*, p. 105) ; Baluze, 179.

X

Texte de Théophile, extrait de la sixième lettre pascale.

Οἷα γὰρ τῶν τεχνιτῶν οἱ ἄριστοι...

A. C. O., I, 1, 2 ; Vaticana, 54, p. 41 ; Veronensis, 25, p. 55 ; *Timoth. arm.*, p. 105.

XI

Texte de saint Cyprien, tiré du sermon sur la Miséricorde (*ex interpretatione de Eleemosyna*, I).

Πολλαὶ καὶ μέγισται τυγχάνουσιν...

A. C. O., I. I, 2 ; Vaticana, 54, p. 42 ; Veronensis, 25, p. 55 ; Casinensis, I, 24, p. 70 ; 46, p. 124 ; Palatina, 38, p. 92 ; Labbe, III, 514 ; *Tim. arm.*, p. 18, 117 syr., f. 3a.

XII

Texte de saint Ambroise, extrait de son *De Fide*, I, 94, cap. XVI.

Εἰ ἐμοὶ οὐ πιστεύουσιν, πιστεύσωσιν τῷ ἀποστόλῳ λέγοντι...

A. C. O., I, 1, 2 ; Vaticana, 54, p. 42 ; Veronensis, 25, p. 56 ; Casinensis, I, 46, p. 124 ; 24, 71 ; Palatina, 38, p. 92.

XIII

Texte de saint Ambroise, extrait de son *De Fide*, 2, 77.

Σιωπήσωσι τοίνυν αἱ ἀπὸ τῶν λόγων μάταιαι ζητήσεις...

A. C. O., I, 1, 2 ; Vaticana, 54, p. 42 ; Palatina, 38, p. 93 ; Msi, IV, 1192.

XIV

Texte de saint Grégoire de Naziance, extrait de son épître 101 à Clédonius.

Μὴ ἀπατάτωσαν οἱ ἄνθρωποι μηδὲ ἀπατάσθωσαν...

A. C. O., I. I, 2 ; Vaticana, 54, p. 43 ; Labbe, III, 515 ; Msi, IV, 1193 ; Veronensis, 25, p. 36 ; Atheniensis, 16, p. 93 ; Casinensis, I, 46, p. 125 ; 24, p. 72 ; Palatina, 38, p. 93 ; *P. G.*, *37*, 177b ad 181a ; Baluze, 182-183.

XV

Texte de saint Basile, extrait de son ouvrage sur le Saint-Esprit, 18.

Οὐ γὰρ τοσοῦτον οὐρανὸς καὶ γῆ...

A. C. O., I. I, 2 ; Vaticana, 54, p. 44 ; Veronensis, 25, p. 57 ; Atheniensis, 17, p. 93 ; Palatina, 38, p. 94 ; Casinensis, I, 46, p. 126 ; 24, p. 73 ; Baluze, 183.

Ce texte se retrouve dans l'*Apolog. adv. Orientales*, 114, et dans l'*Armorium* de Timothée, p. 21, 143, syr., f. 8a.

XVI

Texte de saint Grégoire de Nysse, extrait de son Oratio I, *De Beatitudine*.

Τοῦτο γὰρ φρονείσθω, φησὶν, ἐν ὑμῖν...

A. C. O., I, 1, 2 ; Vaticana, 54, p. 44 ; Veronensis, 25, p. 57 ; Atheniensis, 18, p. 94 ; Casinensis, I, 46, p. 127 ; 24, p. 73 ; Palatina, 38, p. 94 ; Labbe, III, 518.

XVII

Texte d'Atticus de Constantinople.

Σήμερον Χριστὸς ὁ δεσπότης τὴν τῆς φιλανθρωπίας γέννησιν...

A. C. O., Atheniensis, 75, 19, p. 94 ; Veronensis, 25, p. 58 ; Casinensis, I, 46, p. 127 ; Palatina, 38, p. 95 ; Labbe, III, 518 ; Msi. IV, 1193-E ; Msi, IV, 1196-A ; *Cyrilli apol. adversus Orientales,* 50 ; *Or. ad Dominas;* A. C. O., I, I, 5, nº 150, II, pl. 66 ; *Timoth. arm.*, p. 30 et 73.

XVIII

Texte d'Amphiloque, évêque d'Iconium.

Ἐπειδὴ γὰρ ὁ αὐτὸς καὶ βασιλεύς...

A. C.O., Atheniensis, 75, 19, p. 94 ; Veronensis, 25, p. 58 ; Casinensis, I, 46, p. 127 ; Palatina, 38, 24, p. 95 ; Labbe, III, 518 ; Msi, IV, 1196.

Ce texte se trouve également dans le florilège cod. Mus. Brit. Add., 12156, f. 74r ; mais il ne se trouve pas dans la coll. Casinensis, I, 24.

XIX

Texte d'Amphiloque, évêque d'Iconium.

Εἰ μὴ γὰρ ἐκεῖνος ἐγεννήθη σαρκικῶς...

A. C. O., Atheniensis, 75, 21, p. 95 ; Veronensis, 25, p. 58 ; Casinensis, I, 46, p. 127 ; Palatina, 38, 25, p. 95 ; Labbe, III, 519 ; Baluze, 185 ; *Cyrillus apolog. adv. Orientales,* 17.

Ce texte ne se trouve pas dans la collectio Casinensis, I, 24, p. 74.

XX

Texte d'Atticus, évêque de Constantinople.

Εἴ τινα διακρίνοι ἡ τοῦ Μονογενοῦς ἐνανθρώπησις...

A. C. O., Atheniensis, 75, 22, p. 95 ; Veronensis, 25, p. 58 ; Casinensis, I, 46, p. 127 ; Palatina, 38, p. 95 ; Baluze, 185 ; Labbe, III, 518.

Au terme de ce long florilège conciliaire, rappelons les principales étapes de notre route. Après une enquête succincte sur le vocable « πατήρ », notre enquête a d'abord porté sur l'argument patristique dans l'histoire de la théologie avant le Concile d'Éphèse, spécialement dans la controverse arienne et au Concile de Constantinople de 383. On peut en conclure que l'appellation « Pater Ecclesiae », si elle est prise au sens strict, signifie déjà avant le Concile d'Éphèse les évêques morts dans la communion ecclésiastique, insignes par leur sainteté, remarquables par l'excellence de la doctrine. Ajoutons que l'accent est mis également sur le caractère d'antiquité. Le recours à l'autorité des Pères indique, en général, une

certaine défiance à l'égard des spéculations trop abstraites et des subtilités excessives ; il n'exclut pas un prolongement dialectique ; il est un appel, au delà de la raison individuelle, à la tradition ; non point à la simple tradition humaine, mais à la tradition de la révélation divine[1]. Lorsque les membres du Concile d'Éphèse se réclament de l'autorité des Pères, ils cherchent avant tout quel a été l'objet de leur foi. « Car il faut, disent-ils, de toute nécessité comprendre et prêcher la foi, comme ceux dont la foi a été correcte et sans tache »[2].

Nous allons maintenant étendre le champ de cette enquête, en procédant à l'analyse des textes extra-conciliaires ; de l'étude d'ensemble nous pensons pouvoir mettre en bonne lumière la pensée des évêques sur la valeur de l'autorité doctrinale des Pères et sur la force probante de l'argument patristique dans la controverse nestorienne.

Au moins, pour ce qui concerne cette période restreinte et ce point précis, ces conclusions pourront sans doute servir à celui qui tenterait d'écrire une histoire plus générale de l'argumentation théologique.

***

Pour circonscrire cette recherche, on ne fait qu'indiquer ici en quelques lignes ce qui concerne le parti des Orientaux ; il y aurait assurément chez Théodore de Mopsueste, chez Nestorius et surtout chez Théodoret une foule de renseignements à recueillir sur la notion de Père et sur la preuve patristique : rappelons l'essentiel.

Dans son *Eranistès* écrit vers 447 contre l'Eutychianisme, Théodoret recourt aux saints Pères dont il apporte de nombreux extraits. Plus tard, il donnera de cet ouvrage une seconde édition avec de nouvelles citations empruntées à un recueil formé par le pape Léon. En 451, à Chalcédoine, on composa en vue de la discussion qui eut lieu le 11 septembre, une chaîne de textes patristiques : sur ce florilège, je renvoie le lecteur à l'essai de reconstitution auquel M. Saltet s'est livré, en partant à la fois de l'*Eranistès* et du dossier patristique joint par le pape Gélase à son traité : « De duabus naturis in X° » (Thiel, *Epp. Rom. Pont.*, p. 544 sq.)[3].

Dans le camp des Orientaux, nous entendons Nestorius, après la

(1) En Occident, à peu près à la même époque, Augustin écrivait : « Ecclesiam docuerunt, quod in Ecclesia didicerunt. » *Opus imp. contra Julianum*, L. I, c. 117.

(2) A. C. O., I, 1, 2, p. 39.

(3) Saltet, *Revue d'Hist. eccl.*, tome VI (1905), p. 293 à 303 ; p. 513 à 536. *Les sources de l'Eranistes de Théodoret.* Cf. aussi Th. Schermann, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien von V-VIII Jahrhundert*, in *Texte und Untersuchungen.* N. F., t. XIII, 1905. — Diekamp, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi.* Münster, 1907.

condamnation de 431, protester que sa doctrine est orthodoxe, se réclamer de la tradition et nommément de la tradition patristique...

Omnem rem facilius contra me ab hominibus putabam moveri posse potius quam calumniam veluti de pietate fidei recta non saperem, qui usque hactenus propter pugnam, quam contra universos hœreticos habeo, multa millia hostilitatum contra me delector insurgere[1].

Nestorius s'adresse dans cette lettre à Jean d'Antioche. Voici maintenant comment l'auteur du *Livre d'Héraclide* apostrophe Cyrille : « Pourquoi donc me calomnies-tu en disant : « C'est lui qui a lancé cette question », pourquoi m'appelles-tu « inventeur de nouveautés » et « cause de tumulte et de guerre », moi qui n'ai jamais lancé une telle question, mais qui l'ai trouvée à Antioche ? Dans cette ville, j'ai enseigné et parlé sur ces matières et personne ne m'a blâmé, et je pensais que ce dogme était déjà rejeté »[2]. « Je ne me suis pas écarté de la rectitude des orthodoxes et je ne m'en écarterai pas jusqu'à la mort »[3]. Plus loin, l'auteur du *Livre d'Héraclide* blâme énergiquement Cyrille de n'avoir pas été fidèle à l'accord conclu par lui avec les Orientaux à la suite du Concile d'Éphèse ; il lui reproche de s'être élevé *contre les Pères estimés de tous et morts dans le sein de l'Eglise :*

Pour que mes ennemis ne devinssent pas ses accusateurs, eux qui l'avaient aidé d'abord dans ce qui avait été fait contre moi, il commença à être attiré vers la profession de foi, à s'ingénier et à duper les deux partis avec des enseignements opposés... De même que les prisonniers de guerre, pour montrer qu'ils pensent comme ceux qui les ont pris, n'épargnent ni les amis, ni les enfants, ni les parents, pour leur faire croire qu'ils haïssent leur race ; de même celui-ci fut amené à s'élever aussitôt contre les Pères qui étaient morts auparavant : contre Diodore et Théodore, qui étaient les Pères de tous, et durant leur vie et depuis leur mort, aussi bien de lui que de nous. Il (Cyrille) les désigna comme les ennemis de tout homme, bien que lui-même communiquât avec eux, qu'il les tînt pour des Pères et des orthodoxes. Lui-même conservait avec diligence leurs travaux relatifs à la foi et avait commandé de les envoyer à tous... Ce qui est pire que tout, il condamnait les écrits qui étaient faits contre Apollinaire et il soutenait ceux d'Apollinaire, en disant : « C'est la foi de l'Église ». De quel côté penchera-t-on ? Du côté de Diodore, qui est celui des saints Pères par toute la terre,

(1) *Epist. ad Johannem Antiochenum.* Loofs, *Nestoriana*, p. 183. Le mot « Patres » se rencontre fréquemment dans la correspondance de Nestorius ; dans certains cas, il s'agit des Pères de Nicée. Cf. Loofs, *Nestoriana*, p. 167, 7 (ad Cælestinum I) ; p. 171, 9 (ad Cæl. II) ; p. 174, 11, 27 (ad Cyrillum σύνοδος πατέρων) ; p. 175, 3 (τῶν ἁγίων ἐκείνων) ; p. 176, 12 (τοὺς ἁγίους ἐκείνους πατέρας) ; p. 187, 11 (ad imperatorem Theodosium, τῶν ἁγίων). Dans d'autres cas, le terme « Patres » semble être pris dans un sens plus large : p. 284, 8 sq. *bis* 288 ; p. 295 sq. ; p. 351, 19 ; p. 358, 9.

(2) *Le Livre d'Héraclide de Damas*, traduit en français par F. Nau, Paris, Letouzey, 1910, p. 91. Que l'auteur de cet ouvrage soit Nestorius, un secrétaire écrivant sous sa dictée, ou un disciple, désireux d'innocenter son maître, cette question d'attribution n'importe guère ici où l'on n'étudie que la méthode d'argumentation.

(3) *Le Livre d'Héraclide de Damas*, p. 88.

eux que toute la terre loue et qu'elle oppose dans un même zèle, comme une même bouche, à Apollinaire, à Arius, à Macédonius, à Eunomius et à toutes les hérésies ; ou du côté d'Apollinaire ? Admettons que j'aie été ton ennemi et que je n'aie pas écouté ce que tu me demandais. Mais pourquoi combats-tu à cause de moi ceux qui sont morts dans l'orthodoxie[1] ?...

Tu me dis : Aux jours de Diodore, n'y avait-il pas Basile et Grégoire ? N'y avait-il pas à Alexandrie des évêques illustres par leurs actes et par leurs paroles ? N'y avait-il pas à Rome des hommes parfaits qui suffisaient pour défendre les Églises ? N'y avait-il pas par toute la terre, pour défendre les Églises, des docteurs...

Il s'agit de Diodore qui était dans la bouche de tous, qui était transmis par les livres, la terreur des hérétiques, lui qui, par la parole de la doctrine et par la grâce divine, se dressa contre les ordres impériaux pour le peuple de Dieu, et il ne perdit pas (le peuple), mais il l'augmenta de nombreuses fois et une grande paix fut acquise aux Églises. Alors il n'était pas hérétique, ni pour ses contemporains, ni pour toi, ni pour les tiens, ni encore durant les troubles que tu as causés contre moi. Mais lorsque tu t'es fortifié, que tu t'es engagé dans cette voie et que tu en es arrivé à cette tyrannie de la paix (imposée), c'est alors que Diodore, Théodore et le reste des autres te sont devenus hérétiques. Cela t'ouvrait la voie contre Basile, Grégoire, Athanase, Ambroise et le reste des autres qui ont tous dit les mêmes choses[2].

Ce n'était pas pour montrer que j'étais hérétique, qu'il (Cyrille) apportait les (paroles) des orthodoxes et des docteurs d'avant moi ; mais au contraire, il prenait mes paroles contre eux pour montrer qu'ils étaient hérétiques parce que ce qu'ils avaient dit ressemblait à ce que je disais[3].

Il serait facile de glaner vingt autres passages où l'on voit Nestorius retrouver sa doctrine dans celle *des anciens Pères*. Notons, entre autres, comment dans le *Livre d'Héraclide* il étudie comparativement les deux lettres versées au débat, celle de Cyrille, Καταφλυαροῦσι, sa propre réponse, Τὰς μὲν καθ' ἡμῶν ὕβρεις, puis les nombreux extraits de ses ouvrages lus au Concile. Mettant en parallèle ces textes et les citations patristiques qui furent ensuite proposées, Nestorius s'évertue à montrer que ces deux séries sont parfaitement concordantes.

Sur cette argumentation patristique de Nestorius, que nous n'analysons pas ici en détail, mais dont il convenait au moins de souligner l'importance, il est opportun de faire deux remarques. A qui d'abord poserait la question de savoir si la doctrine que prêchait Nestorius était vraiment celle qu'il avait apprise à Antioche, on a répondu que les exigences de la polémique n'avaient pas encore suffisamment défini les termes théologiques et qu'il suffisait alors d'affirmer les deux natures pour que l'orthodoxie ne fût pas suspectée ; pour que l'hétérodoxie de Nestorius fît tressaillir Cyrille et que le cri d'alarme fût jeté, quelques années encore devaient s'écouler ; il fallait d'autres circonstances et un autre milieu[4].

(1) *Le livre d'Héraclide de Damas*, p. 291-292.

(2) *Le livre d'Héraclide de Damas*, p. 292.

(3) *Ibid.*, p. 294.

(4) « On savait que Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste défendaient le diophysisme contre l'hérésiarque (Apollinaire), et les imputations dont celui-ci les

Observons en second lieu que tout en prétendant se couvrir du patronage des Pères, Nestorius est taxé d'ignorance ; son incompétence sera soulignée par un historien comme Socrate et par un ami comme Théodoret de Cyr. « Ego dum libros a Nestorio editos lego, hominem reperio imperitum, et doctrinæ penitus expertem ». Et encore : « Vocem hanc θεοτόκος, tanquam larvam reformidans declinat, hocque illi præ insigni inscitia et ignoratione contigit. Nam tametsi natura linguæ erat disertæ, et propterea doctus putabatur, tamen revera imperitus fuit : quin etiam veterum interpretum scripta perdiscere dedignatus est. Linguæ enim volubilitate et elegantia insolenter se efferens, cum veteres prope neglexit, tum se ipsum omnibus antecellere existimavit[1] ».

Aussi, l'observation de Garnier sur l'ignorance patristique de Nestorius pourra se justifier : « Nestorium omnes accusant negligentiæ in versandis Patrum libris, imo et eorumdem despicentiæ, quod tradit Socrates, Cyrillus vero laudatur velut πολυμαθέστατος, et Patrum curiosissimus sectator ; et vero Nestorius ita criminatur, ut dicat superficietenus legi ab ipso dicta Patrum, non item intelligi »[2].

Si, au delà de Théodoret et de Nestorius, on remonte à Théodore de Mopsueste dont se réclame le condamné d'Éphèse, d'intéressants indices se rencontrent concernant la preuve patristique. Théodore de Mopsueste, en effet, a parfois invoqué l'autorité des Pères. Dans une polémique contre Apollinaire, il cite en témoignage Hégésippe, Eusèbe, saint Justin, pour montrer que l'appellation d'homme convient au Fils. Toutefois, ce recours de Théodore de Mopsueste aux Pères ne suffit pas pour attirer sur lui l'indulgence du pape Vigile et de Léonce de Byzance : dans une lettre à l'empereur Justinien, le pape Vigile appelle Théodore l'adversaire des saints Pères « sanctorum Patrum adversariorum » ; quant à Léonce de

chargeait pouvaient être injustifiées, comme elles l'étaient à l'égard des Cappadociens et des Pontifes de Rome. De même qu'Athanase ne remarqua point l'erreur du Laodicéen, parce que ce dernier combattait avec lui les tendances ébionites qui se manifestaient alors, ainsi les défauts de la christologie antiochienne demeurèrent cachés à l'Église pendant ces années où il importait surtout de proclamer l'intégrité des deux éléments du Christ contre le monophysisme de la secte apollinariste. C'est seulement lorsque ce danger aura disparu ou, du moins, tendra à disparaître, qu'on aura l'occasion de constater le vice essentiel du système antiochien, condamné à Éphèse dans la personne de Nestorius. » (G. Voisin, *L'Apollinarisme*, p. 86 et p. 48, note). Peut-être faudrait-il modifier l'expression un peu trop schématique « Christologie antiochienne » puisque Cyrille lui-même citera des autorités d'Antioche à l'appui de sa thèse christologique.

(1) Socrate, *H. E.*, VII, 32. *P. L.*, *48*, col. 813, note a ; *P. G.*, *77*, 74, note 5 ; *P. G.*, *67*, 808.

(2) *P. G.*, *72*, col. 49 et 50, au bas de la page.

Byzance, son jugement sévère mérite d'être cité en entier : « Οὗτος ὁ μικρὸς ἐπὶ πάσης παρεξηγήσεως τῶν θείων Γραφῶν, σκώπτων καὶ διασύρων τοὺς πόνους τῶν εἰς αὐτὰς κεκμηκότων ἱερῶν διδασκάλων, οὐκ ἐπαύσατο[1]. »

Même si Théodore et Nestorius se trompent en interprétant la pensée des Pères, la question de méthode reste entière : *les Orientaux usent de l'argument patristique pour justifier leur doctrine*[2]. Simple rappel, avant la revue détaillée des textes extra-conciliaires du parti orthodoxe à laquelle nous allons maintenant procéder.

* * *

Cyrille d'Alexandrie, dans les premiers mois de l'année 430, recourt à l'argument patristique dans sa première lettre aux Reines[3]. Le dossier patristique qu'on y trouve semble avoir été composé sans aucun exclusivisme. Cyrille invoque les autorités d'Alexandrie, Athanase, Théophile, Ammon d'Andrinople. On trouve, de plus, des passages de saint Jean Chrysostome et de ses deux adversaires, Antiochus de Ptolémaïs et Sévérien de Gabala ; on y lit des extraits d'Atticus de Constantinople, d'Amphiloque d'Icône et de l'apollinariste Vital d'Antioche. Cyrille n'écarte donc pas dans cette lettre les autorités d'Antioche ; il compose contre Nestorius un florilège des autorités de l'Église grecque, en général.

Voici les neuf textes qui le composent :

I. *Texte d'Athanase*, ex libro « De Incarnatione Verbi ».

Incipit : Ὁμολογοῦμεν γάρ φησί.

Lietzmann, *Apollinaris*, I, 250, 6-252 II, Pusey, 162 *sq.* A. C. O., I, I, 5, p. 65.

Ce texte se trouve dans l'*Armorium* de Timothée d'Ælure[4]; *T. arm.*, p. 268, 34-270.

(1) *P. G.*, *86*, pars prior, col. 1364.

(2) Même recours aux Pères chez Jean d'Antioche. Cyrille s'indigne de ce que l'ami de Nestorius ait songé à comparer Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste à des Pères comme Athanase, Basile, Grégoire et Théophile, *P. G.*, *77*, 332, 336.

(3) *P. G.*, *76*, 1212 ; *A. C. O.*, I, 1, 5, p. 65 ; Coll. Vatic., 150 ; Seguieriana, 5 ; Atheniensis, 159. Pusey, VII, p. 161-170.

(4) Sur l'utilisation, au bas moyen âge, de l'argument patristique, lire : J. de Ghellinck, *Un épisode dans l'histoire de l'argument patristique* dans *Recherches de Science religieuse*, 1913, t. IV, p. 575-578, et surtout une étude plus récente du même auteur : *Patristique et argument de tradition au bas moyen âge* in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Supplementband III, 1. Halbband, *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Münster, 1935, p. 426. Pour l'étude de l'histoire de l'argumentation patristique, on peut utiliser l'ample bibliographie donnée par E. Amann au cours de son article « Pères de l'Église », col. 1192-1215, in *D. T. C.*, fasc. 103-104, 1933.

Notons, d'ailleurs, que ce texte n'est pas tiré du *De Incarnatione Verbi* de saint Athanase, comme le croit saint Cyrille, mais du *De Incarnatione Dei Verbi* d'Apollinaire πρὸς Ἰοβιανόν (*P. G.*, *28*, 256, 30). On sait qu'après les décrets de l'empereur qui enjoignaient la destruction des textes d'Apollinaire, les disciples de ce dernier les répandirent sous le nom de docteurs orthodoxes, du pape Jules, du pape Félix, de Grégoire le Thaumaturge et d'Athanase. Cyrille d'Alexandrie tomba dans le piège ; il attribua en particulier le texte « ὁμολογοῦμεν » que nous venons de citer à saint Athanase et son autorité contribua beaucoup à la diffusion de ces pseudo-épigraphes. Ce ne fut qu'après le Concile de Chalcédoine que l'on commença à avoir quelques soupçons sur leur provenance. Au VI[e] siècle un auteur inconnu, sans doute Léonce de Byzance, découvrit la fraude et se mit en devoir de dévoiler cette mystification dans son *Adversus fraudes Apollinaristarum*[1].

II. *Texte d'Atticus.*

Incipit : Σήμερον Χριστὸς et Ὁ τῆς φιλανθρωπίας.

Ces deux fragments unis par la formule εἶτα τούτοις ἐπιφέρει πάλιν se trouvent dans le florilège du Concile. Nous le rencontrerons dans l'*Apologeticus* de Cyrille contre les Orientaux, 50, et dans l'*Armorium* de Timothée, *T. arm.*, p. 30, 9-21 et p. 73, 9-20[2].

III. *Texte d'Antiochus, évêque de Ptolémaïs.*

Incipit : Ὃν χθὲς ἀχράντοις...

P. G., *76*, 1214. Vaticana, 150, p. 66 ; Pusey, p. 164.

Ce texte se trouve dans le florilège syr. cod. Add., 1215, B. f. 75 B.

IV. *Texte d'Amphiloque, évêque d'Iconium*, tiré de son « Ἐκ τοῦ περὶ τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως ».

Incipit : Ἡ ἀλήθεια ἐγνώσθη...

Vaticana, n° 150, p. 67 ; *P. G.*, *76*, 1214. Msi, IV, 693-A ; *P. G.*, *39* 100 B, C.

Ce texte se trouve dans l'*Armorium* de Timothée (texte arménien, p. 32, lin. 30-33).

V. *Texte d'Ammon d'Andrinople.*

Incipit : Εἰ δὲ αὐτὸς Θεὸς...

P. G., *76*, 1214. Vaticana, n° 150, p. 67 ; Msi, IV, 693.

(1) La citation du pseudo-Athanase par Cyrille se trouve dans : *A. C. O.*, I, 1, 5, p. 66 sq. Vaticana, n° 150 ; Seguieriana, n° 5 ; Atheniensis, n° 159 ; *P. G.*, *76*, 1211 sq.

(2) Voir les deux textes d'Atticus qui font partie des extraits cités pendant le Concile. Cf. *Rech. de Sc. relig.*, octobre 1935, p. 459 (texte XVI.) et p. 460 (texte XX).

VI. *Texte de saint Jean Chrysostome*, tiré de son livre : « Περὶ τῆς θείας γεννήσεως ».

Incipit : Ἀντὶ δὲ ἡλίου et Ὁ ἐπὶ θρόνου, unis par καὶ προσεπάγει τούτοις.

Vaticana, n° 150, p. 67 ; *P. G.*, *76*, 1216 ; Pusey, 165 ; Msi, IV, 593 C,D, Timothée Ælure cite le premier fragment. Cf. Texte arménien, p. 28 1, 5-15 et 17-20 ; p. 193, 1, 17-22 et 24-24 : σήμερον ὁ ὤν : et texte syriaque, f. 48ª.

VII. *Texte de Sévérien, évêque de Gabala.*

Incipit : Ὁ γάρ γεννηθεὶς...

Vaticana, n° 150, p. 67 ; Msi, IV, 693, D, E ; dans le texte arménien de Timothée, p. 28, lin. 22-26.

VIII. *Texte de Vital*, tiré de son ouvrage : « Ἐκ τοῦ περὶ πίστεως Λόγου ».

Incipit : Ἔτι δὲ καὶ περὶ τῆς κατὰ σάρκα οἰκονομίας...

Vaticana, 150, p. 67 ; *P .G.*, *76*, 1215 ; Pusey, 166 ; Msi, IV, 693 E, 696 B.

G. Voisin (*L'Apollinarisme*, 1901, p. 229-233), a montré que ce texte fait partie de la profession de foi que Vital, évêque apollinariste d'Antioche, envoya au pape Damase. Avant la découverte de Voisin, on considérait (vg. Funk et Bardenhewer) cette profession de foi comme perdue. Fr. Diekamp, étudiant de son côté la question, est parvenu, sans connaître la conclusion de Voisin, au même résultat, dans son article : « Das Glaubenbekenntnis des apollinaristichen Bischofs Vitalis von Antiochien[1] ».

Ce passage du pseudo-Vital se trouve dans l'*Armorium* de Timothée Ælure (texte arménien, 7, 25, ad[8], 12 et 191, 7-29).

IX. — *Texte de Théophile*, tiré de son « Πρὸς τοὺς φρονοῦντας τὰ Ὠριγένους ».

Incipit : Ἵνα μὴ ἐν λόγῳ.

Vaticana, n° 150, p. 68 ; *P. G.*, *76*, 1218 ; Pusey, 166 et 167. Il est cité par saint Jérôme dans sa lettre 9, 35 ; *P. G.*, *65-56* B, C ; Msi, IV, 696 C, E.

Ce texte se trouve aussi dans l'*Armorium* de Timothée (texte arménien, p. 30), mais à partir seulement de καὶ βρέφος. A la fin de cette longue chaîne patristique, Cyrille avertit les reines qu'il pourrait encore citer bien d'autres textes pour prouver que tous les Pères de quelque importance ont nommé la sainte Vierge θεοτόκος[2].

(1) *Theologische Quartalschrift*. T. LXXXVI, p. 497-155, 1904. Cf. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*. Tübingen, 1904, p. 172 et 273.

(2) *A. C. O.*, I, 1, 5, p. 68 ; *P. G.*, *76*, Pusey, vol. VII, p. 167.

* * *

Jusqu'ici, nous n'avons étudié que le dossier patristique qui se trouve dans l'*Oratio ad Reginas*, du patriarche d'Alexandrie. Nous rencontrons un recours aux Pères dans la *supplicatio* adressée au sujet de Nestorius par Basile et par les moines de Constantinople à Théodose II[1].

Dans ce document, on ne trouve aucun passage patristique ; mais beaucoup de noms sont cités. Orientaux et Occidentaux s'y trouvent étroitement unis : Irénée, Grégoire le Thaumaturge, le synode qui condamna Paul de Samosate, Ammon, Vital, Amphiloque, Paul, Antiochus, Eustathe, Méthode, Optimus, Leporius, Ambroise de Milan, le Synode africain, Jean, Sévérien, Atticus et Cyrille.

* * *

Dans la lettre que Cyrille adressa à Evoptius en répondant à l'écrit composé par Théodoret contre les douze anathématismes[2], on ne trouve pas de recours aux autorités patristiques. Mais l'*Apologeticus pro 12 capitibus adversus Orientales episcopos contra Andream Samosatenum* contient des listes patristiques[3]. Toutes les citations que nous lisons dans ces chaînes, excepté les six citations d'Athanase et du pseudo-Athanase, se trouvent dans les extraits insérés dans les Actes du Concile d'Éphèse.

Nous avons déjà constaté que la collection des textes patristiques faite dans le Concile lui-même diffère de la collection des textes qui se trouve dans le *De Recta fide ad Reginas;* les autorités d'Antioche font défaut, et, d'autre part, on apporte de nouvelles autorités latines : Cyprien, Ambroise, deux textes pseudo-épigraphiques attribués aux papes Jules et Félix. Quant aux autorités orientales, le Concile d'Éphèse cite Athanase, les trois Cappadociens, Amphiloque, deux autorités d'Alexandrie, Pierre et Théophile, enfin Atticus de Constantinople. Cet exclusivisme qui, d'une certaine manière, a inspiré la composition de ces chaînes dans le Concile, n'apparaît pas dans l'*Oratio ad Reginas* que nous avons examinée plus haut. Il nous reste maintenant à comparer ces deux recueils avec celui de l'*Apologeticus adversus Orientales*[4].

(1) *A. C. O.*, I, I, 5, p. 7 sq.; Seguieriana, n° 38 ; Atheniensis, n° 160 ; Labbe, III, 246 ; Msi, IV, 1101 ; Harduin, I, 1335.

(2) *A. C. O.*, I, I, 6 p. 110 *sq.* ; *P. G.*, *76*, 385-452.

(3) Atheniensis, n° 24, p. 33 ; Palatina, n° 39 ; Pusey, 260 ; Syr. in cod. Mus. Brit., add. 12-156.

(4) *A. C. O.*, I, 1, 7, p. 33 sq. ; Atheniensis, n° 24 ; Palatina, n° 39 ; Syriaca in cod. Mus. Brit., add. 12-156 ; Pusey, 260 sq. ; *P. G.*, *76*, 316 sq.

Anathématisme I

I. Texte de Pierre Martyr, évêque d'Alexandrie.

Incipit : Ὅθεν καί.

Nous en avons déjà parlé précédemment, car c'est le second texte de la chaîne patristique citée au Concile.

II. Texte d'Athanase, évêque d'Alexandrie, tiré du *Contra Arianos*.

Incipit : Ὅθεν καὶ γεννωμένης..

Il est cité en quatrième lieu dans le florilège du Concile.

III. Texte d'Athanase, extrait de la « Lettre à Épictète ».

Incipit : Πῶς δὲ καί.

Il est cité en cinquième lieu dans le florilège du Concile.

IV. Texte d'Amphiloque.

Incipit : Εἰ μὴ γὰρ ἐκεῖνος.

Texte XIX dans le florilège du Concile.

Anathématisme IV

V. Texte d'Atticus, évêque de Constantinople.

Incipit : Σήμερον Χριστὸς..

Texte XVII dans le florilège du Concile.

VI. Texte du pseudo-Jules.

Incipit : Κηρύσσεται δὲ.

Texte VII dans le florilège du Concile.

VII. Texte du pseudo-Félix.

Incipit : Περὶ δὲ τῆς σαρκώσεως.

Texte VIII dans le florilège du Concile.

Anathématisme VIII

VIII. Texte du pseudo-Athanase.

Incipit : Ὁμολογοῦμεν καὶ εἶναι.

Ce texte ne se trouve pas dans le florilège du Concile, mais c'est le premier texte dans l'*Oratio ad Reginas*. Notons, en passant, qu'il contient l'expression : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη.

Anathématisme XI

IX. Texte d'Athanase, extrait du *Contra Arianos*, III, 32.

Incipit : Καὶ ἐδείκνυτο.

Ce texte sera cité de nouveau à propos de l'anathématisme XII.

X. Texte d'Athanase.
Incipit : Ταῦτα ἀναγκαίως, extrait du *Contra Arianos*, II, 315[1].

Anathématisme XII

XI. Texte de Grégoire de Nysse, extrait de son : Oratio I[a] *De Beatitudinibus.*
Incipit : Τοῦτο γὰρ φρονείσθω.
Texte XVI du florilège du Concile.

XII. Texte de Basile de Césarée, extrait du *De Spiritu Sancto*, 18.
Incipit : οὐ γὰρ τοσοῦτον.
Texte XV du florilège du Concile.

XIII. Texte d'Athanase d'Alexandrie, extrait du *Contra Arianos*, III, 32.
Incipit : Καὶ ἐδείκνυτο.

Ce texte se trouve dans l'*Oratio I[a] ad Reginas* et dans l'*Armorium* de Timothée (texte arménien, p. 157, lin. 16-29). Le texte que l'on trouve dans Timothée Ælure diffère quelque peu de celui cité ici.

Si nous comparons ce florilège de l'*Apologeticus adversus Orientales* avec le florilège du Concile, on constate qu'il y manque les extraits de Théophile d'Alexandrie (2), de Cyprien, d'Ambroise (2), de Grégoire de Naziance, de Pierre d'Alexandrie (2), d'Amphiloque (1), d'Atticus (1). En revanche, on lit dans l'*Apologeticus* un texte du pseudo-Athanase qui ne se trouve pas dans le florilège conciliaire.

* * *

Dans sa lettre à Acace de Bérée, Cyrille cite d'abord Athanase, puis Théophile, Basile, Grégoire, Atticus. « Je constate qu'Athanase, évêque d'immortelle mémoire, appelle Marie, mère de Dieu ; et que nos bienheureux Pères Théophile, Basile, Grégoire, Atticus et plusieurs autres saints évêques le font aussi[2] ».

Comme on le voit, nous n'avons ici qu'une énumération de noms, aucune citation de textes.

Les analyses successives que nous venons de faire nous permettent d'établir le tableau général suivant :

(1) On peut noter que le texte IV d'Athanase, cité *supra*, p. 462 et 465 (Cf. *Rech. de Sc. relig.*, oct. 1935, p. 452 et 455) ne se trouve pas cité ici. Mais comme les deux textes ci-dessus, IX et X, il est tiré du *Contra Arianos*, III ; et dans le *Contra Arianos*, il se situe entre les textes IX et X. IX = *Contra Arianos*, III, 32 ; X = *Contra Arianos*, III, 35 ; IV (florilège conciliaire) = III, 33.

(2) *A. C. O.*, I, 1, p. 98 ; *P. G.*, 77, 98 B.

Florilège du Concile.	Oratio ad Dominas.	Apologeticus contra Orientales.	Epistula ad Acacium.	Supplicatio Basilii ad imperatorem
Pierre d'Alexandrie (3 textes).	—	Pierre (1 t.).		—
Athanase(3t.)	Pseudo-Athanase (1 t.).	Athanase (4) et Pseudo-Athanase.	Athanase.	—
Pseudo-Jules.	—	Pseudo-Jules		
Pseudo-Félix.	—	Pseudo-Félix		
Théophile (2 t.).	Théophile.	—	Théophile.	
Cyprien.	—	—		
Ambroise(2t.).	—	—		Ambroise.
Grégoire de Naziance.	—	—		—
Basile de Césarée.	—	Basile de Césarée.	Basile.	Basile.
Grégoire de Nysse.	—	Grégoire de Nysse.	Grégoire ?	Grégoire de Nysse.
Atticus (2 t.).	Atticus.	Atticus.	Atticus.	Atticus.
Amphiloque (2 t.).	Amphiloque.	Amphiloque.	—	Amphiloque.
—	Antiochius.	—	—	Antiochius.
—	Ammon.	—	—	Ammon.
—	Jean de Constantinople.	—	—	Jean de Constantinople.
—	Sévérien.	—	—	Sévérien.
—	Vital.	—	—	Vital.
				Irénée.
			Aucun texte n'est cité dans cette lettre.	Grégoire le Thaumaturge.
				Paul.
				Eusthate.
				Méthode.
				Optimus.
				Leporius.
				Synode d'Antioche contre Paul de Samosate.
				Ephrem le Syrien.
				Cyrille.
				Synode africain.
				Aucun texte n'est cité dans cette supplique.

Cette synopse permet de se rendre compte des autorités auxquelles on a recours. Notons que, pour patronner la doctrine, on en appelle aux synodes (synode d'Antioche contre Paul de Samosate, Synode africain), asssi bien qu'aux Pères ; que d'ailleurs, les Pères dont il s'agit sont tous décédés, à l'exception de Cyrille, encore vivant ; mais de cette survivance il est fait explicitement mention : « superstes adhuc est ». Enfin, parmi toutes ces autorités, Athanase d'Alexandrie occupe une place toute spéciale.

Cette réflexion nous amène à étudier l'autorité de saint Athanase en particulier ; de là, nous essayerons de faire une conjecture plausible sur ce que les Pères d'Éphèse pouvaient penser de *l'autorité d'un Père en particulier*, avant de nous demander en terminant quelle était à leurs yeux la valeur du *Consensus Patrum.*

* * *

Cherchons donc, en premier lieu, ce que Cyrille d'Alexandrie pense de l'autorité d'un Père en particulier, dans l'espèce, d'Athanase d'Alexandrie.

Dans l'*Oratio de recta fide ad Reginas*[1], on lit ces quelques mots qui soulignent en même temps que son caractère épiscopal, la renommée que lui a value la parfaite orthodoxie de sa foi : « C'est pourquoi le bienheureux Athanase, universellement célèbre à cause de sa foi, qui a jadis occupé le siège épiscopal d'Alexandrie, s'exprime dans son ouvrage sur l'Incarnation du Verbe de cette manière... ».

Dans la lettre de saint Cyrille à Jean d'Antioche[2], on remarque le souci qu'a l'évêque d'Alexandrie de conserver et de citer avec une exactitude critique le texte bien authentique de la lettre d'Athanase à l'évêque de Corinthe, Épictète ; des exemplaires conformes à l'original, et d'une authenticité incontestable, ont été envoyés par Cyrille à Antioche, car les hérétiques ont corrompu le texte véritable[3]. Si Cyrille met tous ses soins à retrouver et à citer la vraie pensée de saint Athanase, c'est qu'elle constitue une autorité précieuse ; cette autorité vient de ce que le grand adversaire de l'arianisme est dans cette lettre à Épictète un parfait interprète de la foi de Nicée[4].

(1) *A. C. O.*, I, I, 5, p. 65, lin. 22 ; *P. G.*, *76* 1212.

(2) *A. C. O.*, I, I, 4, p. 20, lin. 9 ; p. 30, lin. 9.

(3) *A. C. O.*, I, I. 6, p. 157, lin. 1. Comme nous l'avons vu, lorsqu'il s'agit de faire un rapprochement entre la triade plotinienne et la Révélation chrétienne dans un but apologétique, Cyrille semble avoir un respect moins scrupuleux des textes ; il change dans la transcription du texte des *Ennéades* V, 1, 6, 50-53, μόνοι en ἕν et τὸ ἄριστον en ἀόριστον. Cf. P. Henry, *Bull. crit. des Études plot.* dans *Nouv. Revue théol.*, 1932, tome LX, p. 733-735.

(4) *A. C. O.*, I, I, 7, p. 146, lin. 26 ; p. 151, lin. 35 ; cf. *A. C. O.*, I, I, 6, p. 156, lin. 22.

Que le témoignage d'Athanase soit, aux yeux des Pères d'Éphèse, d'un très grand poids, une foule de passages nous le montrent. Quand Alypius, par exemple, veut louer Cyrille, son intrépidité et sa constance dans la défense de la foi, il ne trouve pas une meilleure manière de faire son éloge que de le comparer à Athanase ; en un autre endroit, Cyrille est appelé « fils d'Athanase », « υἱὲ 'Αθανασίου[1] ».

Mais c'est dans la lettre de Cyrille aux moines d'Égypte[2] que se trouve le plus beau panégyrique de celui qui, avant de devenir le théologien du Concile de Nicée et l'évêque d'Alexandrie, s'entraîna vraisemblablement à l'ascétisme, au désert, sous la conduite du grand Antoine.

Cyrille note tout d'abord dans Athanase le caractère épiscopal : ὁ γενόμενος κατὰ καιροὺς τῆς 'Αλεξανδρέων ἐπίσκοπος : Athanase est resté quarante-six ans dans sa charge pastorale[3]. Il n'était cependant qu'un simple clerc quand il assista Alexandre au Concile de Nicée[4].

Cyrille loue ensuite la parfaite orthodoxie de la foi d'Athanase, sa subtilité, la vigueur incomparable de son esprit, sa perspicacité, surtout sa sagesse « apostolique », cette sagesse que jamais n'ont pu vaincre les arguments des hérétiques.

Or, Athanase, dont personne ne peut contester l'intégrité doctrinale, a appelé la Vierge Marie θεοτόκον[5]. Il faut donc suivre son exemple ; le synode de Nicée et Alexandre d'Alexandrie ont approuvé pleinement sa doctrine et cette approbation le récompensait de son éminente collaboration, car il avait aidé Alexandre avec le même dévouement affectueux qu'un fils aide son père[6].

Dans la huitième homélie pascale (a. 420), bien avant la controverse nestorienne, Cyrille, traitant de l'unité personnelle dans le Christ, invoque déjà Athanase : « Athanase, notre évêque et notre père très vénéré, lui que nous suivons comme la règle assurée de la foi orthodoxe, affirme dans ses ouvrages que l'union de deux réalités différentes selon leur nature, la divinité et l'humanité, a été faite en une seule réalité »[7].

Ces quelques textes tirés du Discours aux Reines, de la lettre à Jean d'Antioche, de la huitième homélie pascale, suffisent pour nous

(1) *A. C. O.*, I, I, 4, p. 14, lin. 18, et *A. C. O.*, I, I, 3, p. 75, lin. 3.

(2) *A. C. O.*, I, I, p. 11 sq. ; *P. G.*, 77, 14 sq.

(3) *A. C. O.*, I, I, I, p. 11, lin. 32.

(4) *Loc. cit.*, p. 12, lin. 15.

(5) *Loc. cit.*, p. 98, lin. 15. « Contra Arianum », III, c. 29. Sur l'influence d'Athanase, consulter : HANS-GEORG OPITZ, *Untersuchungen zur Überlieferung der schriften des Athanasius*. Berlin-Leipzig, 1935.

(6) *A. C. O.*, I, I, 1, p. 12, lin. 15 sq.

(7) *P. G.*, 77, 572 A : δύο πραγμάτων ἀνομοίων κατὰ τὴν φύσιν ἐν ταὐτῷ γέγονε σύνοος, θεότητος δηλονότι καὶ ἀνθρωπότητος.

indiquer le prix qu'avait aux yeux de Cyrille et des membres du Concile de 431 le témoignage d'Athanase. Inutile d'allonger cette liste ; ce témoignage est invoqué souvent, avec insistance sur sa valeur : τὸ μαρτύριον τοῦ τρισμακαρίου et le grand théologien du Concile de 325 est mis au nombre des « doctores ecclesiastici »[1]. D'où lui venait cette indiscutable autorité? De ce que sa voix était considérée comme la voix même de l'Église ; ce qui revient à dire que les Pères du Concile d'Éphèse ne considéraient pas Athanase en tant que docteur privé, mais en tant que témoin de la tradition, docteur officiel et organe du magistère authentique. Les Pères du Concile estiment que la doctrine d'Athanase sur la maternité divine de Marie et l'Unité personnelle dans le Christ est la doctrine commune proposée par l'Église enseignante à l'Église enseignée. Ils en appellent à la tradition universelle et à la tradition apostolique ; ils combattent la doctrine opposée comme hérétique[2].

Il reste à examiner maintenant la pensée des membres du Concile *sur le consentement universel des Pères* et non plus seulement sur l'autorité d'un Père en particulier.

Nous avons vu l'effort accompli par les Cyrilliens, soit dans l'assemblée conciliaire, soit en dehors, pour prouver que les Pères ont admis la maternité divine de Marie et l'Unité personnelle dans le Christ. C'est surtout dans la manière dont ils citent les extraits, dans les courtes formules d'introduction, dans de rapides appréciations faisant suite aux

(1) *A. C. O.*, I, I, 3, p. 41, lin. 30 ; I, 1, 4, p. 39 ; I, 1, 5, p. 7, lin. 23.

(2) « Quant à l'autorité des docteurs ou évêques pris isolément, écrit fort justement TIXERONT, on commence, au quatrième siècle, à en faire état dans les discussions, et l'on voit saint Athanase et saint Basile invoquer le témoignage d'Origène et de ses successeurs dans les controverses arienne et macédonienne. Ce n'est toutefois qu'au siècle suivant que l'argument tiré des Pères prit toute sa force et reçut sa définitive consécration. » *Hist. Dogm.*, II, p. 17, 9e éd., 1931. Notons toutefois avec THOMASSIN (t. III, p. 82) que saint Basile semble avoir déjà une doctrine assez précise de l'argument patristique ; dans sa lettre 72, il observait que le témoignage d'un Père ne suffisait pas, mais qu'il fallait *le consensus des Pères*. Sur le soin qu'ont les Pères de conformer à cette époque leur doctrine à celle de leurs devanciers, cf. vg., BASILE, *De Spiritu Sancto*, 10, 25 ; 29, 71 ; Ep. 140, 2 ; GRÉGOIRE DE NAZIANCE, *Orat.*, 33, 15 ; AUGUSTIN, *C. Julian.*, I, 7, 30 sq. ; II, 10, 37.

Sur le *consensus omnium*, Cassien écrivait : « Sufficere ergo solus nunc ad confutandam haeresim deberet consensus omnium, quia indubitæ veritatis manifestatio est auctoritas universorum et perfecta ratio facta est ubi nemo dissensit. Ita ut qui contra hoc sentire nitatur, hujus prima statim fronte non tam sit audienda assertio, quam damnanda perversitas : quia præjudicium secum damnationis exhibuit, qui judicium universitatis impugnat ; et audientiæ locum non habet, qui a cunctis statuta convellit. Confirmata enim semel ab omnibus veritate, quidquid contra id venit, hoc ipso statim falsitas esse noscendum est, quod a veritate dissentit. Ac per hoc sufficere ei etiam id solum convenit ad sententiam damnationis, quod discrepat a judicio veritatis. » (*De Incarnatione Christi*, cap. VI. *P. L.*, *50*, 29 et 30).

citations, que se révèle en passant et comme à leur insu la pensée de Cyrille et des membres du Concile sur le fondement de l'autorité doctrinale des Pères. Nous avons eu précédemment l'occasion d'analyser un passage important des Actes du Concile dans lequel se trouve exprimé nettement le motif de ces appels au passé. Les membres du Concile, en relisant et méditant les commentateurs authentiques, voulaient comprendre l'Écriture sainte et dans l'Écriture sainte atteindre l'Esprit de Dieu lui-même[1]. Ils s'attachaient à saisir exactement la foi des Pères et la manière dont ils l'avaient exposée, « quomodo ipsi intellexerint fidem et aliis eam praedicaverint », afin de pouvoir après eux et de la même façon, comprendre, interpréter et prêcher la foi. Dans l'*Apologeticus pro XII capitibus contra Orientales* surtout, on trouve des éclaircissements sur ce point.

Dans la défense du premier anathématisme[2], avant de citer Pierre d'Alexandrie et Athanase, Cyrille écrit : « Nos bienheureux Pères nous ont enseigné autre chose ; ils nous ont dit que le Verbe même de Dieu le Père s'est réellement incarné et s'est fait homme, sans conversion ni confusion. La manière dont ce mystère s'est accompli (τῆς οἰκονομίας ὁ τρόπος) est absolument indicible. Leurs paroles que nous allons citer témoigneront de ce qu'ils ont dit ».

Après les extraits de Pierre d'Alexandrie et d'Athanase, Cyrille continue : « Quant à nous, nous suivons ces opinions des saints Pères. Si quelqu'un pense autrement et enseigne quelque chose d'autre, il est en dehors de la voie droite et royale. Mais que le Christ soit né en prenant chair, ce n'est pas une chose insolite chez nos saints Pères ; c'est même une expression courante chez d'autres que pour nos saints Pères ». Suit à cet endroit un extrait d'Amphiloque, évêque d'Iconium. Il n'est pas inutile de faire remarquer ici que *l'argument patristique est en intime connexion avec la sainte Ecriture;* le passage de Pierre d'Alexandrie n'est pas autre chose que l'exégèse et l'explication du verset 28 et du verset 35 du chapitre premier de saint Luc. De plus, des termes mêmes d'Athanase (Πῶς δὲ καὶ ἀμφιβάλλειν ἐτόλμησαν οἱ λεγόμενοι Χριστιανοί... ; ἢ πῶς Χριστιανοὶ θέλουσιν ὀνομάζεσθαι οἱ λέγοντες... ; ἢ πῶς εἶναι Χριστιανοὶ δύνανται οἱ λέγοντες... ; comment peuvent-ils être appelés ou se nommer

(1) « Nous appelons sources du Sauveur les saints prophètes, les évangélistes et les apôtres ; tout remplis eux-mêmes du Saint-Esprit, ils sont comme des rivières répandant dans ce monde les eaux d'une doctrine salutaire et qui vient du ciel : ils réjouissent la terre. » « Σωτηρίου δὲ πηγάς εἶναί φαμεν τούς ἁγίους προφήτας, εὐαγδλελιστάς τε καὶ ἀποστόλους, οἱ τὸν ἄνωθεν καὶ ἐξ οὐρανοῦ καὶ σωτήριον τῷ κόσμῳ βρύουσι λόγον, χορηγοῦντος αὐτοῖς τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἅπασάν τε οὕτω κατευφραίνουσι τὴν ὑπ' οὐρανόν. » *Sur la vraie foi, aux Reines*, II ; *P. G. 76*, 1337.

(2) *A. C. O.*, I, I, 7, p. 36 et 37 ; *P. G.*, *76*, 323 C., et 326 B.

chrétiens ceux qui disent...), on peut conclure qu'il ne parle pas comme docteur privé, mais comme témoin de la foi chrétienne.

Dans la défense du quatrième anathématisme[1], Cyrille allègue quelques témoignages patristiques, en les introduisant de la façon que voici : « Que le chœur des saints Pères chante à l'unisson en faveur d'une telle foi et d'une telle doctrine, j'essayerai de le montrer en produisant, pour mieux convaincre, une partie d'un discours tenu jadis par Atticus, d'heureuse mémoire ». Après la citation d'Atticus, Cyrille reprend : « Qu'après l'union (μετὰ τὴν ἕνωσιν), il ne soit pas permis de diviser les « hypostases » (διαιρεῖν τὰς ὑποστάσεις) et que ce soit même détruire le mystère admirable de l'Incarnation, nous allons l'apprendre en lisant les enseignements de Jules et de Félix qui furent jadis évêques de Rome ».

Observons que le texte d'Atticus n'est pas autre chose qu'une citation ou une explication de versets de l'Écriture sainte (PHILIPP., II, 6; JEAN, I, 14; *Ps. XIV*, 6, 8). Dans les deux autres textes, il apparaît clairement qu'il s'agit d'une question qui touche à la foi, et non d'une doctrine personnelle et librement controversée. Le pseudo-Jules écrit : « Ad fidei plenitudinem... hoc in prophetis et apostolis locum habet ». Le pseudo-Félix écrit : « De Verbi autem incarnatione et fide, *credimus* ». Aussi, Cyrille peut-il écrire que diviser les « hypostases » après l'union (διαιρεῖν τὰς ὑποστάσεις), c'est ruiner de fond en comble le sacrement de l'Incarnation et par conséquent la foi.

Dans la défense du huitième anathématisme, Cyrille explique longuement ce qu'il pense de l'autorité doctrinale des Pères :

Sur ce point, le divin Paul nous invite à être très attentifs, lorsqu'il nous dit : Examinez-vous vous-mêmes, voyez si vous êtes dans la foi (*II Cor.*, XIII, 5). Car, bien que l'amour-propre le fasse parfois sortir de la voie droite et abandonner les vraies doctrines, l'esprit humain n'ose cependant pas se fixer, pour ainsi dire, définitivement, dans l'erreur. Il se corrigera facilement lui-même, en lisant avec soin *les travaux des anciens Pères dont l'orthodoxie est unanimement reconnue;* alors il contrôlera sa propre foi. Toutes les âmes droites s'efforcent de suivre les enseignements de ces Pères ; car après s'être remplis de la doctrine évangélique et apostolique et après avoir puisé dans les saintes Écritures une foi absolument pure, possédant la parole de vie, ils ont été les flambeaux du monde[2].

Cyrille cite à cet endroit trois textes du pseudo-Athanase.

Aux yeux de Cyrille, pour savoir si l'on est dans la vraie foi, il faut sur le point en litige comparer sa pensée à la pensée des Pères. Il s'agit ici de ceux dont l'exactitude de la doctrine a été universellement reconnue : οἱ καὶ ἐπ' ὀρθότητί τε καὶ ἀκριβείᾳ δογμάτων διαβόητον ἔχουσιν παρὰ πάντων τὴν εὐφημίαν.

(1). *A. C. O.*, I, I, 7, p. 45 ; *P. G.*, *76*, 342 B.
(2) *A. C. O.*, I, I, 7, p. 48, lin. 16 sq. ; *ibid.*, I, I, 5, p. 129 ; *P. G.*, *76*, 347, 350.

Il s'agit des Pères dont la pensée était toute pleine de la tradition apostolique et évangélique et qui, se basant sur la sainte Écriture, ont enseigné la foi, correctement et sans erreur : ὅτι καὶ αὐτοὶ τῆς τε ἀποστολικῆς καὶ εὐαγγελικῆς παραδόσεως τὸν οἰκεῖον ἐμπλήσαντες νοῦν καὶ τὸν ἐπὶ τῇ πίστει λόγον ὀρθῶς τε καὶ ἀμωμήτως ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων εὖ μάλα κατωρθωκόντες.

Les saints Pères ont été les flambeaux du monde, possédant la parole de vie : φωστῆρες ἦσαν ἐν κόσμῳ, λόγον ζωῆς ἐπέχοντες.

On voit clairement dans ce texte la pensée de Cyrille sur la valeur de l'autorité doctrinale des Pères. Renonçant au sens propre qui bien souvent égare[1], c'est par le recours aux Pères que l'on peut corriger les défaillances de la pensée. Les Pères ici sont donc bien considérés, non pas comme docteurs privés, mais comme les gardiens de la foi, comme les canaux de la tradition révélée qui, en restant constamment identique à elle-même, se transmet intacte de génération en génération.

Dans la défense du onzième anathématisme, saint Cyrille introduit ainsi les passages de saint Athanase : « Λυπεῖ δὲ οὐδὲν ὑπὲρ γε τοῦ μὴ δοκεῖν ἐμέ τε καὶ μόνον ἴδιον ὀνομάζειν τὸ σῶμα τοῦ Λόγου, καὶ τὰς τῶν ἁγίων Πατέρων παραθεῖναι χρήσεις, ἵν' ἴδοιεν οἱ δι' ἐναντίας ὡς μάτην ἡμῶν κατακεκράγασιν ἑπομένων πανταχοῦ ταῖς ἐκείνων φωναῖς[2]. » Cyrille ne veut pas que l'on croie qu'il soit le seul (ἐμέ καὶ μόνον) à se servir de l'expression « corps du Verbe » ; il se conforme en tout à la manière de parler des Pères.

Voici comment, dans la défense du douzième anathématisme, sont introduits par Cyrille les extraits de Grégoire, de Basile et d'Athanase : Ὅτι δὲ τῇ τοιᾷδε πίστει καὶ ὁ τῶν ἁγίων Πατέρων διέπρεψε χορός, ἐξ αὐτῶν εἰσόμεθα πάλιν ὧν γεγράφασιν αὐτοί, τὴν τοῦ Σωτῆρος τηρήσαντες ἐντολήν[3].

*
* *

Parvenus à la fin de ce travail, nous pouvons jeter un regard en arrière sur le chemin parcouru. Une rapide enquête sur la notion de « Père » dans les premiers siècles de l'Église et sur l'argument patristique a permis de se rendre compte de l'état de la question avant la controverse nestorienne[4]. Depuis Vincent de Lérins, l'importance de l'argumentation

(1) Cf. *P. G.*, *75*, 1208 C ; 1147 ; 1150. MANSI, IV, 1015 A.

(2) *A. C. O.*, I, I, 7, p. 60, lin. 12 sq., *ibid.*, I, I, 7, p. 138, lin. 29 ; *P. G.*, *76*, 375.

(3) *A. C. O.*, I, I, 7, p. 63, lin. 32 sq. ; *P. G.*, *76*, 381 D.

(4) On a laissé délibérément de côté deux dossiers patristiques se rattachant à la controverse nestorienne, mais postérieurs à la période étudiée ici : celui de saint Léon et celui de Théodoret. Il faut les grouper plutôt autour du Concile de Chalcédoine. — Sur Théodoret, cf. SALTET, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1905, « Les sources de l'Éra-

patristique dans la grande dispute christologique du v[e] siècle avait été mainte fois signalée. Mais l'étude critique des textes ne fut jamais, nous semble-t-il, très vigoureusement menée jusqu'à présent. L'effort d'analyse et de comparaison entrepris dans les pages précédentes, malgré son imperfection, est un premier déblaiement du terrain : nous avons examiné en premier lieu les textes du Concile, puis les textes concernant la controverse nestorienne tirés des écrits non conciliaires. Une lecture minutieuse des textes, une étude comparée des différents dossiers, une dissection attentive des formules d'introduction, tout cela, à la lumière des renseignements historiques plus généraux que nous possédons sur cette époque, nous a permis de deviner et de déduire à la fois la valeur de l'autorité doctrinale des Pères dans la pensée de ceux qui, dans le camp cyrillien, ont pris part à la controverse. Nous ne trouvons pas une définition explicite du terme dans les passages que nous avons passés au crible. Mais il est clair qu'aux yeux des orthodoxes, dans cette première moitié du v[e] siècle, les Pères allégués comme autorités dans l'argumentation théologique sont des hommes remarqués et remarquables par la sainteté de leur vie non moins que par l'éminente orthodoxie de leur doctrine ; ils sont morts en communion avec les Églises ; ils ont illustré l'Église par leurs écrits et ils ont été du moins implicitement approuvés par elle. Le fondement de l'autorité doctrinale des Pères vient de ce qu'ils proposent la doctrine de l'Église elle-même[1].

nistès de Théodoret ». Dans « l'Éranistès » a passé une importante compilation que les évêques orientaux opposèrent au recueil de Cyrille lu au Concile d'Éphèse ; l'Éranistès contient en outre trois recueils contre les Monophysites. Le « Contra Monophysitas » de Léonce de Byzance, la lettre à Rabbulas d'Édesse d'André de Samosate, la série des textes composée par Cassien contre Nestorius constituent des recueils analogues qui ont été souvent explorés.

Sur le dossier de saint Léon, on peut consulter la récente introduction du P. C. Silva-Tarouca, S. J., dans *Textus et documenta, Series theologica*, 9. S. Leonis magni tomus ad Flavianum episc. Constantinopolitanum (epistula XXVIII) additis testimoniis Patrum et ejusdem m. epistula ad Leonem I imp. (epist. CLXV) a codicum fidem recensuit C. Silva-Tarouca, Romae, 1932. — Cf. S. Leonis epistulae contra Eutychis haeresim dans *Textus et documenta ser. th. 15*, Romae, 1934.

(1) Dans son ouvrage : *Contra Julianum imperatorem,* Cyrille invoque *des autorités profanes,* Aristote, Platon, Alexandre d'Aphrodise, Porphyre, Hermès, Plotin, Pythagore, Xénophon, Plutarque, Homère, Hésiode, Pindare, Sophocle, Euripide, Hérodote... (Sur ces auteurs profances allégués par Cyrille, cf. : ci-dessus p. 448 à 453. *Note B. Les citations d'auteurs profanes dans le Contra Julianum.* Mais on perçoit nettement que, pour Cyrille, le fondement de l'autorité de ces auteurs est bien différent du fondement de l'autorité des Pères de l'Église. D'ailleurs, Cyrille souvent n'invoque les philosophes profanes que pour les besoins d'un argument « ad hominem ». (Cf. René Arnou, *La séparation par simple altérité dans la Trinité plotinienne*, in *Gregorianum,* 1930, p. 181-193).

Pour prévenir les objections que l'on a faites ou que l'on pourrait faire sur la valeur de l'argumentation patristique dans la controverse nestorienne, on me permettra, en terminant, deux brèves remarques.

Bien que les textes qui constituent les dossiers que nous avons cités ne soient pas d'une valeur médiocre, les Cyrilliens auraient pu incontestablement, pour étayer leur thèse, en citer plusieurs autres d'une clarté, d'une vigueur au moins égales. Ce qui a une force probante à leurs yeux, ce sont moins, considérés dans leur matérialité, ces petits extraits, dont le nombre — on l'a constaté — est relativement modeste, dont le sens n'est pas toujours explicite, que leur valeur de représentation comme formules et que l'affirmation d'ensemble touchant la divinité du Christ. En particulier, l'idée que la Rédemption n'aurait pu avoir lieu sans l'Incarnation de Dieu, qu'il n'y a de racheté que ce qui est assumé par Dieu, est absolument fondamentale pour les Pères en général et pour saint Cyrille d'Alexandrie en particulier. Quelles que soient la frappe de ces formules patristiques et leur valeur relative très réelle, même quand on les considère à part et comme séparées du contexte, nous ne prétendons pas que l'on puisse, non seulement dans notre pensée à nous, mais même dans la pensée de ceux qui vécurent au ve siècle, isoler complètement l'argument patristique de l'argument scripturaire ou de l'argument de tradition en général et affirmer qu'il « prouve » le dogme à lui tout seul. Tout se tient, surtout dans les premiers siècles, et ce n'est que par une vue de l'esprit et pour la clarté de l'exposé que l'on a pu et que l'on a dû distinguer les différents aspects de ce qui constitue la justification du dogme. Les Pères d'Éphèse ne séparent point l'argument scripturaire de l'argument patristique : on trouve fréquemment sous leur plume l'expression jumelée « οἱ Πατέρες καὶ ἡ Γραφή »[1] ; au surplus, il est aisé de constater que chaque extrait patristique contient, comme des joyaux dans un écrin, un ou plusieurs textes scripturaires. Enfin, dans son traité *De recta fide ad Reginas*, *un argument scripturaire* fort long suit immédiatement l'argument patristique[2]. Il importe donc, pour comprendre la pensée des

(1) Voir plus haut le texte de saint Grégoire de Nazianze : « παρὰ τῶν θείων λογίων..., παρὰ τῶν ἁγίων Πατέρων ». *Or.*, 33, 15 ; *P. G.*, *36*, 233.

(2) *A. C. O.*, I, ɪ, t ; *P. G.*, *76*, 1222 sq. — Une étude de cet argument scripturaire dans la controverse nestorienne parallèle à celle de l'argument patristique serait désirable. L'analyse *des arguments de raison*, rares en général, mais non méprisables, et du prolongement dialectique des données scripturaires et patristiques mériterait aussi l'attention de l'historien de la théologie. La raison a son rôle à jouer. Sans vouloir supprimer le mystère (*A. C. O.*, I, 1, 1, p. 53 ; *P. G.*, *73*, 603 ; Ms., IV, 1248 sq. ; *P. G.*, *75*, 1074 sq., 1150, 1078) et sans admettre que les simples fidèles se lancent dans des spéculations subtiles (*A. C. O.*, I, ɪ, 1 ; *P. G.*, *77*, 11), Cyrille encourage néanmoins les esprits qui veulent se rendre à eux-mêmes et rendre aux autres raison de leur foi.

anciens, *de ne pas morceler la preuve ;* il faut la replacer dans son milieu en tenant compte de ses multiples attaches, en sorte que l'on voie tout concourir et tout conduire à une seule affirmation : celle de la foi de l'Église.

Une deuxième et dernière remarque me semble opportune pour dissiper les équivoques touchant la valeur de l'argumentation patristique au cours de la période en laquelle nous avons circonscrit nos recherches.

On peut admettre, dans une certaine mesure, que, pendant toute la période patristique, le besoin ne se fait sentir qu'assez rarement d'établir une vérité à l'aide de l'Écriture et des Pères, ou de fixer, par l'analyse critique, le sens d'un texte scripturaire ou patristique[1]. Toutefois, il ne faut pas minimiser le rôle des preuves tirées de l'Écriture sainte et des Pères dans l'histoire de la théologie, et à un degré moindre et dans un sens modifié, dans l'histoire du dogme. Sans entrer ici dans une discussion approfondie de la preuve patristique ou de la preuve scripturaire qui déborderait les cadres de cette recherche, qu'il me soit permis de rappeler qu'en cette matière délicate de l'argumentation théologique, deux écueils sont à éviter : mésestimer ou surestimer le concept de preuve.

Outre les deux extrêmes dont il faut se garder à droite et à gauche, signalons de plus une confusion qui peut se produire dans la manière même de poser le problème. Il y a deux questions fort distinctes : les Pères employaient-ils l'argument scripturaire ou patristique? Comment en usaient-ils? Double problème ! On peut répondre nettement que les Pères avaient certainement la persuasion de trouver le Révélé dans la Bible et qu'à l'occasion ils s'efforçaient non seulement *d'illustrer leurs élévations dogmatiques* à l'aide des textes de l'Écriture, mais même de construire de véritables arguments.

Sans doute, il a pu arriver accidentellement que l'on ait dû rejeter les matériaux positifs utilisés en faveur d'une thèse qui, elle, a persisté et persiste encore, ou en faveur d'une conclusion *(consequens non consequentia)* dont on n'a pu nier la justesse et dont le magistère ecclésiastique s'est porté dans la suite infaillible garant ; il est également indéniable que, dans quelques cas particuliers, les présupposés positifs, les matériaux utilisés pour la démonstration ont subi d'importants remaniements ;

On rencontre fréquemment sous la plume des Cyrilliens le texte de Pierre (*I Petr.*, III, 15) : « cuivis rationem nos poscenti de ea quae in nobis est spe » (cf., à titre d'exemple, *P. G.*, *72*, 128 A ; Winteriana, p. 344, l. 42 ; Vaticana, p. 24, l. 8, p. 51, l. 17).

(1) Cf. M. B. Durst, *Zur theologischen Methode*, dans *Theologische Revue*, t. XXVI (1927), pp. 297-313, pp. 361-372, et A. Landgraf, *Les Preuves scripturaire et patristique dans l'argumentation théologique (Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, mai 1931, p. 287 à 292).

on peut enfin admettre que les questions critiques ne préoccupaient que médiocrement les Pères[1] et même qu'en un certain sens elles n'étaient point encore nées : mais il n'en reste pas moins vrai qu'une preuve même défectueuse au point de vue critique est encore *une tentative de preuve* et manifeste *le concept de preuve*; il faut dire, au surplus, que presque tous les matériaux positifs utilisés au ve siècle pour la construction d'une Christologie et d'une Mariologie ont longtemps persisté et persistent encore aujourd'hui ; enfin, on peut soutenir, à condition que l'on nuance cette affirmation pour chaque époque et pour chaque écrivain, que toutes les fois qu'un texte était controversé, les Pères s'efforçaient de déterminer le sens historique, selon leurs moyens, et que leur effort a été presque invariablement couronné de succès.

Pour mon compte, je suis incliné à penser que la méthode théologique d'un Cyrille d'Alexandrie n'est pas si éloignée de la méthode des grands scolastiques qu'on pourrait le croire au premier abord, et je ne crois pas que pour lui le développement des dogmes, en ce qui touche leurs présupposés positifs, se soit plié à une méthode essentiellement différente de celle qu'on regarde aujourd'hui comme la seule scientifique. Qu'en cette matière, la haute main soit revenue, au premier chef, à un sens religieux qui saisit comme d'instinct les doctrines de foi et celles qui sont comme des bastions de la foi, on n'en disconvient pas ; mais comme il est difficile, sans tomber dans le fidéisme, d'esquisser une philosophie de cet instinct religieux de divination ! Et, d'autre part, comme il est important, sans sombrer dans le rationalisme, de trancher la question du virtuel révélé et de préciser dans le développement le rôle de la raison discursive[2] !

Pour dissiper les équivoques qui auraient pu subsister encore, ces quelques remarques s'imposaient. Elles ont attiré l'attention sur la nature des préoccupations critiques des *théologiens* de cette époque, nommément sur saint Cyrille d'Alexandrie ; elles ont fait voir cette immersion nécessaire de l'argumentation spécifiquement patristique dans l'ensemble d'une argumentation plus générale où dialectique, Écriture et sens religieux ont leur part, sans qu'il soit toujours facile et même possible d'en assigner les limites respectives ; elles ont fait voir la valeur objective

(1) Nous avons vu plus haut, dans une lettre à Jean d'Antioche, le souci qu'a Cyrille de citer avec acribie le texte authentique de la lettre d'Athanase à Épictète. Cf. *A. C. O.*, I, 1, 4, p. 20, lin. 9 ; p. 30, lin. 9.

(2) Sur la notion de *développement* dogmatique dans la controverse nestorienne, voir *Le Symbole de Nicée au Concile d'Éphèse*, § 4. *Intangibilité du symbole*, in *Gregorianum*, t. XII, 1931, p. 129-137.

et durable et la valeur relative, à l'époque étudiée ici, de l'argumentation elle-même.

A condition que l'on tienne compte des réserves faites et des distinctions apportées, ces observations que nous présentons jetteront peut-être quelque lumière sur le rôle de l'argumentation théologique dans la controverse nestorienne ; elles permettront probablement d'apprécier davantage *le sens de la preuve patristique* dont nous avons voulu, au moins du côté cyrillien, souligner une fois de plus l'importance et dégager l'essentiel.

NOTE D

Les anathématismes de Cyrille et son pseudo-monophysisme

Lorsque vers la fin de novembre 430, le diacre Posidonius apporta à Constantinople la sentence de Célestin et la lettre synodale émanée d'Alexandrie, Nestorius put lire douze propositions que Cyrille avait jointes à la lettre et qui, dans la pensée de l'évêque d'Alexandrie, n'étaient que l'expression même de la doctrine catholique[1]. On sait que leur formulation ouvrit à l'Église une ère de difficultés interminables. Les anathématismes n'ont point une importance considérable pour l'étude qui fait l'objet du présent ouvrage ; ils ne sont pas toutefois sans relations avec les fondements dogmatiques de la doctrine spirituelle de Cyrille. Signalons brièvement les points principaux : Mariologie (an. 1) ; Christologie (an. 2, 3, 4, 5, 6, 7) ; Culte du Christ (an. 8) ; Saint-Esprit (an. 9) ; Sacrifice rédempteur (an. 10) ; Eucharistie (an. 11) ; Rédemption (an. 12).

Cette note sur les anathématismes qui n'a que peu de rapports avec la spiritualité achèvera cependant avantageusement notre étude précédente ; elle permettra au lecteur de s'orienter plus facilement dans la forêt des problèmes cyrilliens et d'avoir un résumé presque complet de sa théologie.

*
* *

La lettre de Cyrille qui introduit les anathématismes et les commente nous aide à les comprendre. De plus[2], l'auteur lui-même a eu l'occasion

(1) On trouvera les anathématismes dans toutes les collections conciliaires. Cf. *A. C. O.*, I, 1, 1, 6 p. 33-42 (Coll. Vaticana) ou Ep. XVII, *P. G. 77*, 107-121. — Sur les anathématismes, cf. Souvay, *The catholic historical Review*, Washington, 1926, p. 627-635. — A. Deneffe, *Der dogmatische Wert der Anathematismen Cyrills* dans *Scholastik*, t. VIII, 1933, p. 64-88 et p. 203-216. — Puig de la Bellacasa, *Estudios Ecclesiasticos*, Madrid, 1932, p. 5 sq. — P. Galtier, *Les Anathématismes de saint Cyrille et le concile de Chalcédoine*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1933, p. 45 sq.

(2) Cf. *Explication des douze Chapitres*, *P. G. 76*, 293-312 et Pusey, p. 240-260. *Apologie des douze chapitres, contre les Évêques orientaux*, *P. G. 76*, 316-386 et Pusey, p. 260-382. *Apologie contre Théodoret*, *P. G. 76*, 385-452.

de les expliquer. Théodoret, évêque de Cyr, et André, évêque de Samosate, ayant écrit des réfutations de ces douze anathématismes, Cyrille dut leur répondre[1].

Voici tout d'abord la *traduction française* des anathématismes :

1er anathématisme. — Si quelqu'un ne reconnaît pas que l'Emmanuel est véritablement Dieu et que par suite la Sainte Vierge est mère de Dieu, puisqu'elle a donné naissance, selon la chair, au Verbe de Dieu fait chair : qu'il soit anathème.

2e anathématisme. — Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu le Père s'est uni selon l'hypostase à la chair et est un seul Christ avec sa propre chair, lui-même étant à la fois Dieu et homme tout ensemble : qu'il soit anathème.

3e anathématisme. — Si quelqu'un dans le Christ un, divise les hypostases après l'union, les associant par une simple association de dignité ou d'autorité ou de puissance, au lieu d'admettre entre elles une union physique : qu'il soit anathème.

4e anathématisme. — Si quelqu'un divise entre deux personnes ou hypostases les expressions employées au sujet du Christ dans les écrits évangéliques et apostoliques ou bien encore par les saints ou par le Christ lui-même, attribuant les unes à l'homme considéré à part du Verbe de Dieu le Père, les autres au seul Verbe de Dieu le Père : qu'il soit anathème.

5e anathématisme. — Si quelqu'un ose dire que le Christ est un homme qui porte Dieu (théophore) au lieu de dire qu'il est vrai Dieu, qu'il est le Fils unique et par nature, même en tant que Verbe fait chair, et participant comme nous au sang et à la chair : qu'il soit anathème.

6e anathématisme. — Si quelqu'un ose dire que le Verbe de Dieu le Père est le Dieu et le Maître du Christ, au lieu de reconnaître que le Christ lui-même est tout à la fois Dieu et homme, puisque conformément à l'Écriture le Verbe s'est fait chair : qu'il soit anathème.

7e anathématisme. — Si quelqu'un affirme que Jésus est mû comme homme par le Verbe divin et que la gloire du Fils unique lui a été surajoutée comme à quelqu'un de distinct du fils unique : qu'il soit anathème.

8e anathématisme. — Si quelqu'un ose dire que l'homme pris par le Verbe doit être coadoré et conglorifié et conommé Dieu avec le Verbe divin, comme un autre avec un autre (la particule co, syn, suggère en effet cette idée de dualité) au lieu d'honorer l'Emmanuel d'une seule

(1) Cf. pour l'attribution de ces réfutations, une lettre de Cyrille au prêtre Euloge de Constantinople : *A. C. O.* I, 1, 4, 131, p. 137, 9 ; *Ep.* 44, *P. G.* 77, 228 C.

(2) Cf. *supra*, p. 125, 126, 130, ce que nous avons dit sur l'expression « selon l'hypostase ».

adoration et de lui accorder une seule glorification en tant que Verbe fait chair : qu'il soit anathème.

9e anathématisme. — Si quelqu'un dit que l'Unique Seigneur Jésus-Christ est glorifié par l'Esprit-Saint, qu'en se servant de la puissance du Saint-Esprit il se sert d'une puissance étrangère, qu'il a reçu de l'Esprit la puissance sur les mauvais démons et celle de faire des miracles en faveur des hommes, au lieu de reconnaître son propre esprit dans celui qui a fait les miracles : qu'il soit anathème.

10e anathématisme. — La Sainte Écriture dit que le Christ est devenu le grand prêtre et l'Apôtre de notre confession et qu'il s'est offert en odeur de suavité à Dieu le Père. Si donc quelqu'un dit que notre grand prêtre et notre apôtre n'est pas le Verbe de Dieu lui-même fait chair et homme comme nous, mais un autre distinct de Lui, homme né de la femme ; ou bien si quelqu'un dit qu'Il offre le sacrifice pour lui-même et non pas seulement pour nous (celui-là n'ayant pas besoin d'offrir le sacrifice qui n'a pas commis de péché) : qu'il soit anathème.

11e anathématisme. — Si quelqu'un ne confesse pas que la chair du Seigneur donne la vie et qu'elle est la propre chair du Verbe divin, mais prétend qu'elle appartient à un autre que Lui, qui ne Lui est uni que par la dignité et qui a servi de demeure à la divinité, au lieu de déclarer, ainsi que nous le faisons, que cette chair donne la vie, parce qu'elle est la propre chair du Verbe qui a la puissance de donner la vie à tout : qu'il soit anathème.

12e anathématisme. — Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu a souffert dans sa chair, a été crucifié dans sa chair, a goûté la mort dans sa chair et est devenu ensuite le premier-né d'entre les morts, lui qui est né et qui donne la vie comme Dieu : qu'il soit anathème.

Analyse des anathématismes

Le premier anathématisme revendique pour la Sainte Vierge la dignité de Mère de Dieu ; elle est la mère de l'Emmanuel , elle a enfanté selon la chair le Verbe de Dieu fait chair.

Le Verbe de Dieu s'est uni à la chair selon l'hypostase ; en d'autres termes, le Christ ne fait qu'un avec sa propre chair, étant Dieu et homme à la fois : telle est la teneur du *deuxième anathématisme.*

Le *troisième anathématisme* affirme l'unité d'hypostase après l'union, une rencontre par union physique et non pas seulement une adhésion ou une assistance de dignité, d'autorité ou de puissance. L'expression « union physique » était la plus équivoque des anathématismes. Dans ses explications ultérieures, Cyrille a maintenu fermement la distinction des deux

natures après l'union (physique, naturelle) en sorte que les monophysites ne peuvent se réclamer de lui.

Ce que le *quatrième anathématisme* interdit, c'est de répartir les assertions évangéliques ou apostoliques des auteurs sacrés sur le Christ, ou du Christ sur lui-même, selon deux rôles ou bien deux hypostases. Il ne faut pas rapporter les unes proprement à l'homme, isolé par la pensée du Dieu Verbe, les autres, au Verbe divin.

Plus tard, au moment de l'union de 433, Cyrille ajoutera une explication. Dans sa lettre 39, *Laetentur coeli*, il reconnaît qu'il est légitime de distinguer entre les expressions qui visent la nature humaine et celles qui visent la nature divine, à condition de ne pas les rapporter à deux personnes distinctes.

Le *cinquième anathématisme* affirme que le Christ est autre chose qu'un homme portant Dieu ; il est Dieu en vérité, Fils de Dieu par nature, car le Verbe s'est fait chair et a participé comme nous au sang et à la chair (*Héb.*, II, 14).

Le *sixième anathématisme* défend d'appeler le Dieu Verbe, Dieu ou Maître du Christ : le Christ est le Verbe incarné, Dieu et homme à la fois.

L'homme Jésus ne doit pas être regardé comme un pur instrument du Verbe, investi de la gloire du Fils unique ; le *septième anathématisme* condamne ceux qui disent qu'Il est un autre que le Verbe.

Le *huitième anathématisme* enseigne qu'il faut adorer d'un même acte l'Emmanuel, Verbe incarné ; il ne faut pas adorer l'homme Jésus, le glorifier, l'appeler Dieu «avec» le Verbe, comme s'ils faisaient deux.

Une autre erreur concernant les relations du Seigneur Jésus-Christ avec l'Esprit-Saint est dénoncée par le *neuvième anathématisme*. Le Christ ne recourt pas à l'Esprit comme à une puissance étrangère, en vertu de laquelle il chasserait les démons et opèrerait des miracles : l'Esprit-Saint est son propre Esprit, par lequel il opère les miracles.

Le *dixième anathématisme* souligne que Jésus est appelé (*Héb.*, III, 1) Pontife et Apôtre de notre foi, qu'il s'est offert lui-même pour nous en odeur de suavité à Dieu son Père (*Eph.*, V, 2) ; non pas simplement comme un homme ordinaire, investi du pouvoir de sacrifier pour lui-même et pour autrui, mais comme le Dieu Verbe fait homme qui, n'ayant que faire de sacrifier pour Lui-même, sacrifie pour nous seuls.

La chair du Seigneur a un pouvoir vivifiant qui lui appartient essentiellement, comme à la propre chair du Verbe divin. Cet enseignement du *onzième anathématisme* sera souvent repris dans la suite à propos de l'Eucharistie.

Le *douzième anathématisme* affirme que le Verbe divin a souffert en sa chair, qu'il a goûté la mort en sa chair, qu'il est le premier-né d'entre les morts (*Col.*, I, 18), étant la Vie et Dieu auteur de la vie.

* * *

La pensée théologique de Cyrille est claire. L'idée centrale est l'unité profonde du composé théandrique, unité qui s'appuie sur la personnalité divine même du Verbe, attirant à soi l'humanité dans une exceptionnelle intimité. Il s'agit d'une attraction physique, d'une synthèse absolument unique bien supérieure à une simple coordination affective et morale. Le vocabulaire théologique que Cyrille avait à sa disposition était encore trop déficient pour qu'il pût exprimer parfaitement sa pensée ; la formulation de sa pensée très orthodoxe devait nécessairement en souffrir.

Cyrille parle tantôt d'union en hypostase c'est-à-dire pour lui d'union « réelle » (anath. 2, ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν) et tantôt d'union physique (anath. 3, καθ'ἕνωσιν φυσικήν) en entendant sans nul doute la même chose par ces deux expressions. Cette idée d'une union très étroite, véritable et réelle, que Cyrille souligna encore plus vigoureusement, quand il parla de la « seule nature du Logos incarné » (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμενή)[1] devait d'autant plus heurter les Antiochiens, qu'elle n'était pas de saint Athanase, comme le croyait l'évêque d'Alexandrie (*De recta fide ad reginas*, 1, 9). Apollinaire en était l'auteur[2].

Cyrille parlait assez souvent de δύο φύσεις avant l'union des natures et d'une μία φύσις après l'union (*Ep.*, 40); cela prêtait évidemment à équivoque. Mais, au fond, il rejetait l'apollinarisme, enseignait l'intégrité de la nature humaine dotée d'une ψυχὴ λογική et n'admettait pas une union comportant un mélange des deux natures (ἀσύγχυτος ἕνωσις)[3]. Nous avons eu l'occasion dans la seconde partie du présent ouvrage d'indiquer les images dont se sert volontiers Cyrille pour illustrer cette union d'un genre si mystérieux : union du corps avec l'âme raisonnable dans l'homme[4], comparaison du charbon ardent (Isaïe, VI, 6), du bois enflammé, de la laine teinte.

On ne saurait trop insister sur ce fait que la théologie grecque n'avait pas d'expression déterminée pour désigner l'union des deux natures dans la personne du Christ. Le symbole de Nicée n'employait-il pas encore dans le même sens les mots οὐσία (substance) et ὑπόστασις (hypostase) ? Sans doute, au ɪvᵉ siècle, la théologie de la Trinité commença à distinguer les deux mots φύσις et ὑπόστασις et les Pères Cappadociens parlent couramment, saint Basile en particulier, de trois hypostases divines en une seule nature (τρεῖς ὑποστάσεις, μία φύσις) ; Cyrille lui-

(1) *Ep.* 46, 2 ; *P. G. 77*, 241.
(2) *P. G. 28*, 25-30. *P. G. 76*, 1212, 349. Cf. *supra*, p. 474.
(3) *Ep. 39; P. G., 77*, 176.
(4) *P. G. 77*, 241. Cf. *supra*, p. 137-141.

même avait parlé le premier de τρία πρόσωπα en Dieu. Mais dans la théologie de l'Incarnation, l'on n'avait pas encore, surtout en Orient, perfectionné la terminologie. Si chez les Latins, Tertullien avait employé l'expression « proprietas utriusque substantiae in una persona » (*Adv. Prax*, 27), Cyrille n'ose pas parler de μία ὑπόστασις, car dans la Trinité, on nomme ὑπόστασις la nature individualisée, et, dans le Christ, les deux natures ont conservé intactes leurs particularités. En attendant le concile de Chalcédoine qui, le premier, en 451, mit de la clarté dans les formules techniques et parlera des δύο φύσεις qui sont réunies εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν[1], il faudra se contenter de termes approximatifs.

Cette approximation qui régnait à Antioche aussi bien qu'à Alexandrie, y produisait des résultats opposés. Identifiant parfois hypostase et nature, et soulignant l'unité d'hypostase ou de personne, l'Alexandrin devait parler indifféremment d'union en hypostase ou d'union physique. Les Antiochiens parlaient indifféremment de deux natures ou de deux hypostases persévérant dans le Verbe Incarné ; car s'ils identifiaient, eux aussi, hypostase et nature, ils mettaient l'accent sur la distinction manifeste des natures.

Chacun mettait sous les mêmes mots des réalités différentes. A Alexandrie, l'hypostase ou la nature était le sujet autonome d'attribution, ce que nous appelons la personne, la nature complète et laissée à elle-même. L'hypostase ou la nature était à Antioche la substance, caractérisée par des propriétés spécifiques.

De là l'opposition violente à la doctrine de Cyrille et spécialement à ses anathématismes.

Jean d'Antioche, ayant reçu de Nestorius le texte des anathématismes, manifeste son indignation à son ami Firmus de Césarée :

> Je vous fais parvenir certains *chapitres* qui circulent dans la cité impériale au grand scandale des fidèles. On prétend qu'ils sont l'œuvre du très religieux évêque Cyrille, mais je ne puis le croire... La doctrine est tout à fait choquante pour ceux qui ont été élevés dans la vraie foi... Il est absolument nécessaire d'arrêter la pernicieuse influence de ces chapitres. S'ils pénètrent jusque dans le Pont, non seulement il ne faut pas les approuver ou les tolérer, mais il faut les combattre avec acharnement[2].

Jean d'Antioche pria André de Samosate et Théodoret de Cyr de réfuter ces dangereux anathématismes. André de Samosate, généralement calme et modéré dans le ton, cherche à mettre les anathématismes en contradiction avec les autres ouvrages de l'évêque d'Alexandrie. Théo-

(1) MANSI, VII, 115 B ; HEFELE, II, 471. ; HARDUIN, II, 455 B.
(2) *Synodicum*, c. 4. *P. G. 35*, 580, et MANSI, t. 5, 756.

doret, plus passionné, trouve partout des traces d'un dangereux Apollinarisme[1].

1er *Anathématisme*

André de Samosate admet le titre de θεότοκος ; mais on ne peut dire qu'elle a enfanté σαρκικῶς car elle aurait cessé d'être vierge[2] ; de plus l'expression σάρκα γεγονότα τὸν Λόγον suppose une modification et une transformation du Verbe.

Réponse de Cyrille : l'expression « enfanter selon la chair » n'est pas une méconnaissance de l'enfantement virginal et de l'opération selon la chair ; on affirme simplement que la Vierge a miraculeusement fourni au Verbe incarné son élément humain[3]. Quant à l'autre expression incriminée, ne la trouve-t-on pas dans le prologue de saint Jean ainsi que chez Pierre d'Alexandrie, Athanase, Amphiloque d'Iconium[4]?

Théodoret admet le titre de θεοτόκος pour la Vierge, mais à cause de l'union de la forme divine à la forme d'esclave qu'elle a enfantée, non parce qu'elle aurait engendré Dieu en tant que tel et donné commencement à la divinité. Cyrille réplique qu'il n'a jamais soutenu que Marie a donné naissance à la nature divine mais que la chair qu'elle a mise au jour est la propre chair du Verbe divin[5].

Théodoret accuse aussi Cyrille d'expliquer l'Incarnation par une transformation du Verbe : « Pour nous qui voulons nous en tenir aux paroles évangéliques, nous ne dirons jamais que le Logos est devenu chair par nature, ni qu'il a été changé en la chair[6] ». Cyrille, nous l'avons vu plus haut, reproduit un texte évangélique et ne parle pas de transformation.

2e *Anathématisme*

Aucune réfutation d'André de Samosate contre cet anathématisme. N'avait-il aucune objection? Tillemont (*Mémoires*, XIV, p. 371) pense plutôt à une lacune des manuscrits.

L'attaque de Théodoret est virulente :

(1) Cf. *Apologie contre les évêques orientaux, P. G. 76,* 316-385 et *Apologie contre Théodoret, P. G. 76,* 385-452 ainsi que Ph. Ed. Pusey, *S. P. N. Cyrilli archiepisc. Alex. XII Capitum Defensio utraque.* Oxford, 1875, p. 260 à 498. — Les objections de Théodoret et d'André, ainsi que les réponses de Cyrille ont été analysées avec soin par J. Mahé, *Les Anathématismes de Saint Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarchat d'Antioche* dans *R. H. E.* VII, n° 3, Louvain, 1906, p. 505-548.

(2) *P. G. 76,* 317 C, D.

(3) *P. G. 76,* 321 A.

(4) *P. G. 76,* 321 C sq.

(5) *P. G. 76,* 393 D sq.

(6) *P. G. 76,* 392 B.

Nous aussi, nous confessons un seul Christ selon les saints enseignements des Apôtres ; et, à cause de l'union, nous le nommons Dieu et homme tout ensemble. Mais pour exprimer cette croyance, il suffit de dire simplement *union.* Pourquoi venir parler d'*union selon l'hypostase* (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν), sinon pour introduire l'idée de mélange et de fusion entre l'humanité et la divinité[1] ?

Cyrille riposte en faisant remarquer que par l'union selon l'hypostase, il voulait indiquer « une union vraie et réelle de l'hypostase du Logos avec l'humanité, mais sans aucune altération ou fusion[2] » et qu'il ne faut pas regarder cette expression ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν comme synonyme de κρᾶσις (mélange)[3].

3e Anathématisme

André de Samosate s'étonne que Cyrille refuse ici de diviser les deux hypostases. « Il confessait autrefois les deux hypostases » et comme preuve de son assertion, il allègue quelques lignes de la lettre de Cyrille aux moines[4].

L'évêque de Samosate ne se rend pas compte que Cyrille emploie en cet endroit les façons de parler de Nestorius pour les désapprouver. Un peu plus loin, il s'étonne de l'expression ἕνωσις φυσική ; cette union serait-elle donc nécessaire ? Dans ce cas, plus de *grâce*, plus de *mystère !* Cyrille est encore ici mal compris ; il n'enseigne pas que l'Incarnation a été un fait naturel, conforme aux lois de la nature, mais que l'union est véritable, intime et substantielle, et non pas simplement externe et morale, comme le voudrait Nestorius[5]. Théodoret, de son côté, blâme la distinction entre συνάφεια et σύνοδος : ces mots sont synonymes ! Mais l'évêque de Cyr n'a pas remarqué que l'opposition est établie entre : συνάφεια κατὰ τὴν ἀξίαν... et σύνοδος καθ' ἕνωσιν φυσικήν et non uniquement entre συνάφεια et σύνοδος. L'objection sur l'union physique, nécessaire, soumise aux lois de la nature, est réfutée comme plus haut[6].

4e Anathématisme

André de Samosate s'efforce d'opposer Cyrille à Cyrille, l'anathématisme à un passage de la 17e homélie pascale[7].

Autrefois, il reconnaissait bien que les paroles de l'Évangile convenaient, les unes à l'humanité, les autres à la divinité ; comment ose-t-il aujourd'hui interdire de les

(1) *P. G. 76*, 400 A.
(2) *P. G. 76*, 401 A.
(3) *P. G. 76*, 401 B.
(4) *P. G. 76*, 325 C ; Cf. *P. G. 77*, 25 D.
(5) *P. G. 76*, 332 B ; cf. 300 C.
(6) *P. G. 76*, 405 B et 408.
(7) *P. G. 77*, 780 D.

diviser ? A qui d'ailleurs pourra-t-on faire admettre que des paroles, comme celle-ci : « Il croissait en sagesse, en âge et en grâce... » soient dites de la divinité et que d'autres, comme celle-ci : « Avant la naissance d'Abraham, je suis », s'appliquent à l'humanité ?

On devine la réponse de Cyrille : il admet parfaitement que parmi les textes sacrés, certains lui conviennent en raison de sa nature divine et certains en raison de sa nature humaine, mais il refuse de parler du Verbe et de l'homme comme distincts et séparés l'un de l'autre (ἰδικῶς νοουμένῳ) car il n'y a qu'un seul Christ, le Verbe Incarné.

A une objection semblable de Théodoret, Cyrille concède qu'il faut distinguer les paroles convenant à la divinité et à l'humanité ; mais il ne veut pas permettre qu'on les attribue à deux sujets différents l'un de l'autre[1].

5e *Anathématisme*

Les critiques du Samosate nous manquent. Les condamnations de Théodoret portent sur toute transformation que l'on attribuerait au Verbe se faisant chair[2]. Cyrille répond qu'il n'admet pas non plus de conversion ou de changement d'aucune sorte mais qu'il parle comme l'Écriture[3].

La discussion porte ensuite sur l'expression θεοφόρος ἄνθρωπος:

Nous ne faisons aucune difficulté de l'admettre, puisqu'elle a été employée par plusieurs Saints Pères, par l'illustre Basile entre autres, dans son traité sur le Saint-Esprit et dans son commentaire du psaume LIX[4].

Théodoret ne se trompe pas dans son argumentation patristique[5]. Mais Cyrille repousse cette formule pour la bonne raison qu'elle n'indique plus « l'union intime de toute la divinité avec l'humanité »[6] ; par la faute de Nestorius et des siens, elle a pris une signification suspecte, celle d'union morale et d'inhabitation accidentelle.

6e *Anathématisme*

Il condamne une parole qu'avait prononcée Nestorius dans un sermon au peuple de Constantinople : « Il était à la fois enfant et Seigneur de l'enfant[7] ». Nous n'avons point l'attaque d'André de Samosate contre ce sixième anathématisme cyrillien. Quant à Théodoret, il avoue qu'après l'union, les mots de *servitude* et de *serviteur*, en parlant de la nature

(1) *P. G. 76*, 413 B.
(2) *P. G. 76*, 417 D-420 A.
(3) *P. G. 76*, 420 C, D.
(4) *P. G. 76*, 420 A.
(5) Cf. Basile, *P. G. 26*, 468 A et *P. G. 32*, 969 C.
(6) *P. G. 76*, 420 B.
(7) *P. G. 76*, 425 A ; *P. L.* 48, 830 C, et Loofs, *Nestoriana*, p. 292.

humaine du Christ, sont déplacés, bien que l'Écriture appelle parfois *serviteur* l'élément humain du Christ[1]. Théodoret dépasse ici la pensée de Cyrille : celui-ci n'avait nullement l'intention d'apprécier les textes scripturaires et patristiques qui nommaient le Christ serviteur de Dieu, mais il visait simplement une des formules dualistes de Nestorius.

7e *Anathématisme*

Il condamne une formule nestorienne dans laquelle le Fils de Marie est seulement présenté comme un instrument du Logos, un homme glorifié par Dieu[2].

André de Samosate concède à Cyrille qu'on ne peut considérer en effet Jésus comme un homme ordinaire ; mais on ne peut rejeter certaines expressions scripturaires, celle-ci par exemple : « Il a manifesté l'action de sa puissance dans le Christ, en le ressuscitant d'entre les morts[3] ».

Il faut bien les comprendre, répartit Cyrille, et ne pas diviser le Christ en un homme mû et glorifié et le Verbe qui meut et glorifie.

Théodoret n'a pas bien saisi le sens de l'anathématisme cyrillien, à en juger par cette critique :

> Puisque le Dieu Logos, qui est vie et vivifiant, a ressuscité son temple et l'a élevé au ciel, comment ne pourrait-on pas dire que la forme d'esclave a été glorifiée par la forme de Dieu[4] ?

Cyrille répond que c'est *sa propre* humanité que le Verbe ressuscite et glorifie et que cette humanité ne fait qu'un avec lui.

8e *Anathématisme*

Son but est de sauvegarder l'unité substantielle du Christ contre les subtilités de Nestorius. Voici l'objection d'André de Samosate :

> Nous aussi n'admettons qu'une seule adoration. Mais pourquoi interdire le terme coadoration et d'autres termes semblables ? Cyrille lui-même n'a-t-il pas naguère « employé » des expressions analogues ?

André cite un passage de la 17e homélie pascale[5] :

> Or, entre μετὰ et σὺν, je ne vois aucune différence.

Cyrille se fâche. Quelle malveillance et quelle sottise de ne pas replacer

(1) *P. G. 76,* 421 D-423 A.
(2) *P. L.* 48, 768 sq.
(3) *P. G. 76,* 344 B.
(4) *P. G. 76,* 425 B, C.
(5) *P. G. 76,* 348 C ; cf. *P. G. 77,* 773 D.

les mots dans leur contexte! Dans le passage incriminé, l'unité du Logos avec sa chair apparaît clairement[1].

Ce n'est pas le cas pour Nestorius qui divise l'Emmanuel en deux, car, selon l'Écriture et les docteurs, il est un et dans son unité il a droit à une seule adoration.

Notons en passant que Nestorius parle souvent lui-même d'une seule adoration[2], tandis que Cyrille veut une adoration unique pour le Christ unique, Dieu et homme tout ensemble.

Cyrille ne veut pas de ces formules équivoques qui entraîneraient les simples à professer le dualisme hétérodoxe. Si Théodoret n'a pas tort de professer une seule adoration et de professer la distinction des propriétés des deux natures[3], Nestorius a trop abusé de la formule de coadoration[4]. Voilà pourquoi le huitième anathématisme s'imposait.

9e Anathématisme

André de Samosate n'a rien compris à la portée de cet anathématisme et oppose selon sa méthode Cyrille à Cyrille.

Il sera bon de lui rappeler ses propres paroles. Il déclarait naguère[5] que le Christ accomplissait ses miracles dans l'Esprit et qu'Il a été ressuscité par l'Esprit. Aujourd'hui, il ose prétendre, en dépit des Écritures, que ce n'est pas dans le Saint-Esprit qu'Il a fait tout cela. Quant à nous, nous croyons qu'Il a fait ces prodiges et par sa propre vertu et par l'opération du Saint-Esprit, car dans la Trinité tout est commun et une personne n'agit pas sans l'autre[6].

C'est exactement la pensée de Cyrille qui professe, lui aussi, que tout est commun dans la Trinité, essence et action, que l'action du Saint-Esprit n'est pas différente de l'action du Verbe incarné[7] ; que ce n'est pas par une puissance étrangère, mais par la puissance de son propre Esprit que le Christ, Dieu et homme, produit ses miracles[8]. Le Saint-Esprit, enfin, est (même après l'Incarnation) le propre Esprit du Fils[9].

Théodoret prête comme André de Samosate à Cyrille une pensée qui lui est étrangère ; il se figure que ce dernier n'admet aucune influence du Saint-Esprit dans le Verbe Incarné et compose un recueil de textes

(1) *P. G. 76*, 352 C, D.-353 A, B.
(2) *P. L.* 48, 762 A ; 763 A ; 798 B, etc.
(3) *P. G. 76*, 428 D et 429 B.
(4) Cf. *P. L. 48*, 766 C.
(5) *Lettre aux Moines, P. G. 77*, 37 B.
(6) *P. G. 76*, 356 C.
(7) *P. G. 76*, 357 D.
(8) *P. G. 76*, 360 B.
(9) *P. G. 76*, 356 D.

scripturaires pour convertir celui qu'il croyait bien à tort sur ce point être son adversaire[1].

10e Anathématisme

Il rectifie un sens erroné donné par l'évêque de Constantinople au texte de l'*Épître aux Hébreux* (3, 1) : *Considerate apostolum et pontificem confessionis nostrae Jesum.*

L'attaque d'André de Samosate porte à faux[2]. Elle méconnaît la pensée de Cyrille clairement exprimée dans l'anathématisme incriminé et magistralement défendue en quelques pages où l'unité substantielle du Verbe Incarné est mise en pleine lumière. En voici la conclusion :

> Maintenant que le Logos s'est fait homme, il est sacrificateur par son humanité ; et comme Dieu, il surpasse en gloire toutes les créatures, car il est l'égal de Dieu le Père ; c'est bien le même, qui sacrifie en tant qu'homme et comme Dieu règne à côté du Père[3].

Après l'objection d'André et sa réfutation, voici maintenant l'essentiel du grief exprimé par Théodoret à l'évêque d'Alexandrie :

> Celui qui a appris l'obéissance, celui qui a offert des supplications et des larmes, ce n'est pas le Dieu Logos, mais ce qui a été pris par lui de la descendance de David... Notre pontife et notre victime, c'est le rejeton de David[4].
>
> Ce rejeton de David, notre pontife et notre victime propitiatoire, avait en lui-même étroitement et indissolublement uni le Logos de Dieu[5].

Malgré ce dernier texte qui atténue un peu le précédent, Cyrille proteste : Peut-on soutenir que notre pontife est un homme descendant de David et prétendre en même temps sauvegarder l'unité du Christ ? On parle d'union pour tromper les âmes simples ; mais en réalité, on n'admet qu'une pure association morale et tout extérieure[6]. Cyrille se défie sans doute un peu trop de Théodoret[7] ; en tout cas, cela nous vaut une nouvelle précision de Cyrille dans son exposé de la christologie orthodoxe.

11e Anathématisme

Nous avons déjà signalé qu'il a une grande importance au point de vue de la doctrine eucharistique.

(1) *P. G. 76,* 429, 432, 433.
(2) *P. G. 76,* 361 D-364 A.
(3) *P. G. 76,* 368 C.
(4) *P. G. 76,* 436 D ; 437 A.
(5) *P. G. 76,* 437 C.
(6) *P. G. 76,* 445 B.
(7) Cf. sur Théodoret, les articles de M. RICHARD cités dans l'index des travaux à la fin de ce volume, p. 548.

André de Samosate soupçonne qu'un sens apollinariste se cache sous les mots employés par Cyrille : « la propre chair du Logos ». Pourquoi cette insistance, si ce n'est pour nier la consubstantialité de la chair du Christ avec la nôtre? Dans sa *dix-septième homélie pascale* et dans la *Lettre aux Moines*, Cyrille n'a-t-il pas enseigné que « le Christ n'est pas un homme ordinaire semblable à nous, mais qu'il est Dieu en même temps et, selon la parole de l'apôtre, qu'il descendait du ciel[1] ».

Pour toute réponse, Cyrille montre comment il a été conduit à proclamer la puissance vivifiante de la chair du Christ ; si on a une pensée orthodoxe sur l'unité du Verbe Incarné, on doit admettre cette efficacité merveilleuse de « la chair du Seigneur ». Athanase et d'autres docteurs ont avant lui tenu pareil langage[2]. C'est une autre forme d'apollinarisme que Théodoret découvre dans ce onzième anathématisme.

Parler de la chair, de la propre chair du Logos, n'est-ce pas, d'une façon évidente, refuser une âme au Christ ? Assurément, nous aussi, nous croyons que la chair du Seigneur est vivifiante ; seulement, c'est d'une chair animée par une âme raisonnable dont nous parlons[3].

A ce compte, répartit Cyrille, il faudrait dire que Jean l'Évangéliste est le premier ancêtre de l'apollinarisme. Lorsque dans le prologue il nous dit que le Verbe s'est fait chair, on sait que σάρξ désigne l'homme tout entier, corps et âme[4]. Cyrille a toujours expliqué ce terme dans ce sens, spécialement dans sa *Lettre aux Moines*[5] d'où Théodoret a précisément tiré ses objections.

12e Anathématisme

André, pensant mettre Cyrille en contradiction avec lui-même, lui rappelle que, dans sa *Lettre aux Moines*, il avait expressément enseigné l'impassibilité de la nature divine. Or l'anathématisme professe que le Logos a souffert et a été crucifié dans sa chair, et par conséquent avec sa chair[6]. Cyrille se défend en affirmant que l'enseignement traditionnel, celui de Pierre d'Alexandrie, de Grégoire de Nysse, de Basile de Césarée, d'Athanase d'Alexandrie[7] professe que le Logos, impassible dans sa nature divine, a fait siennes les souffrances de sa propre chair[8]. Théodoret

(1) *P. G. 76*, 369 B, C ; cf. *P. G. 77*, 777 C et 32 C.
(2) *P. G. 76*, 376 B, C.
(3) *P. G. 76*, 448 A.
(4) *P. G. 76*, 448 D-449 A.
(5) *P. G. 77*, 17 C, 21 B.
(6) *P. G. 76*, 377 C.
(7) *P. G. 76*, 381 D-384.
(8) *P. G. 76*, 381 A, C.

n'apprécie pas lui non plus la forme employée par Cyrille au sujet des souffrances du Logos.

C'est la forme d'esclave qui a souffert, unie, bien entendu, à la forme de Dieu qui la laissait souffrir, et à cause de l'union, s'appropriait ces souffrances[1].

Cyrille a enseigné souvent l'impassibilité de la nature divine ; mais pour bien montrer que la chair qui souffre est celle du Verbe, il répète avec la Tradition que « pour être le Sauveur de tous, le Logos a souffert dans sa chair, en faisant siennes les douleurs qu'elle endurait[2] ».

*
* *

En faisant ressortir les similitudes et les différences, on verra mieux ce qui caractérise la théologie d'Alexandrie et celle d'Antioche.

Les traits de ressemblance sont nombreux.

En Égypte comme en Syrie, l'on admet l'unité du Christ. Il n'est pas un homme ordinaire, semblable aux Justes et aux Prophètes, mais Dieu et homme tout ensemble ; l'union de la divinité et de l'humanité est mystérieuse et ineffable, mais réelle, intime, indissoluble et s'opère au moment même de la conception dans le sein de Marie. Il est donc impossible de parler d'une séparation en deux Fils ou Seigneurs, ni de distinguer à part l'un de l'autre le Logos de Dieu et l'homme fils de Marie. Cette union se fait sans mélange, ni fusion, ni altération d'aucune sorte dans la nature divine ou dans la nature humaine. Ces deux natures restent distinctes, chacune avec tous ses éléments essentiels et toutes ses propriétés. Le Verbe reste ce qu'il était, coéternel et consubstantiel au Père et au Saint-Esprit, impassible et immuable, car sa nature est au-dessus de tout changement ; en prenant une humanité parfaite et consubstantielle à la nôtre, il est devenu véritablement « un de nous et notre frère ». Il n'a pas pris une chair imaginaire, ni un corps apporté du ciel, mais un corps né de la femme ; non pas un corps sans âme, comme le voulait Apollinaire, mais une chair animée par une âme raisonnable. Faisant sienne la chair prise dans le sein de la Vierge, il s'est approprié tout ce qui appartient à cette chair, la faim, la soif, la fatigue, la tristesse, la souffrance et la mort. En livrant son propre corps pour nous, Notre-Seigneur est véritablement notre Rédempteur, notre Pontife et notre victime de propitiation. Cette chair prise par le Verbe et ne faisant réellement qu'un avec Lui a droit à la même adoration que lui ; il ne peut être question d'une double adoration. Chair d'un Dieu, le corps du Verbe vivificateur doit posséder la puissance de donner la vie. Puisque la foi n'admet qu'un seul Christ

(1) *P. G. 76*, 449 B.
(2) *P. G. 76*, 449 D-452 A.

et Seigneur, il faut reconnaître qu'à ce seul et unique Jésus-Christ se rapporte tout ce qui est dit dans l'Écriture, soit de son humanité, soit de sa divinité.

Sur tous ces points l'entente paraît complète entre Cyrille d'Alexandrie et ses adversaires orientaux, Théodoret de Cyr et André de Samosate.

Il existait toutefois entre eux de profondes *divergences.* Les Orientaux accentuaient la parfaite intégrité et la distinction des deux natures, tandis que Cyrille, sous l'influence d'Athanase, de certains textes qu'il croyait d'Athanase, et par réaction contre Nestorius, insistait sur l'*unité substantielle* du Verbe Incarné. Il existait aussi des malentendus venant de l'imprécision du vocabulaire. Les mots πρόσωπον, ὑπόστασις, φύσις n'avaient pas encore une signification déterminée. L'*union* du Verbe et de son humanité était exprimée presque indifféremment avant la controverse par : ἕνωσις, κρᾶσις, μίξις, συνάφεια, etc. A partir de 429, Cyrille n'emploie plus le mot μίξις et dans deux passages le rejette formellement[1]. Pour bien marquer la perfection essentielle de l'*humanité* sans en faire un homme individuel, chacun formait son vocabulaire suivant sa tournure d'esprit et ses conceptions particulières.

Les divergences de vocabulaires et de conceptions s'accentuent à propos des fameuses locutions : μία ὑπόστασις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη[2] et μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη[3]. Les Orientaux ne paraissent pas s'être occupés de la subordination des deux natures ; leur attention se portait sur l'existence, la distinction, l'intégrité des deux natures. Cyrille, tout au contraire, se demandait quelle est dans le Christ un, la situation des deux natures. Comment le Christ est-il εἷς καὶ οὐ διπλοῦς (340 A), εἷς ἐξ ἀμφοῖν (340 A ; 425 B) ; εἷς μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός (363 B). Cyrille s'efforce de mettre en lumière la subordination de l'élément humain du Christ à l'élément divin ; le Verbe a pris la nature humaine dans l'unité de son être. Après comme avant l'Incarnation, le Verbe reste un et le même : ἔστι τοίνυν εἷς τε καὶ ὁ αὐτὸς Υἱὸς καὶ Κύριος, καὶ πρὸ τῆς σαρκώσεως καὶ μετὰ τὴν σαρκῶσιν (328 B ; cf. 345 B ; 353 B). Après l'Incarnation, le Verbe reste un ; la seule différence réside en ceci : il est ὁ Λόγος σεσαρκωμένος (329 C ; 425 A) ; ὁ Λόγος ou Θεὸς ἐν σαρκί (345 D; 368 B; 429 B) ὁ Λόγος ou Θεὸς μετὰ σαρκός (353 B...). Aux cas directs sont les termes qui désignent le Verbe ; aux cas obliques ceux qui désignent la nature humaine.

Chez saint Cyrille, les trois formules : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, μία ὑπόστασις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη et εἷς ὁ Λόγος

(1) *P. G. 75,* 1376 C, *Scholies,* c. 8 et *P. G. 77,* 1113 A, *Sur la foi au peuple d'Alexandrie.*
(2) *P. G. 76,* 340 C.
(3) *P. G. 76,* 349 B.

σεσαρκωμένος [= εἷς ὁ Λόγος μετὰ σαρκὸς] sont synonymes. Dans sa deuxième lettre à l'évêque Succensus[1], Cyrille donne de la première formule une explication détaillée. Bien que l'origine de cette formule soit, à son insu, d'origine apollinariste, il lui donne un sens absolument orthodoxe. Ailleurs encore, sa pensée s'exprime avec clarté et ne laisse aucun doute sur la synonymie des trois formules citées plus haut : ἡ τοῦ Λόγου, φύσις, ἤγουν ὑπόστασις, c'est αὐτὸς ὁ Λόγος (401 A).

L'effort de Cyrille — et en cela il dépasse les Orientaux — est de tout reporter sur le sujet unique qui est le Verbe. C'est le Verbe qui souffre dans sa chair, dira Cyrille, ὁ Λόγος ἔπαθε σαρκί (377 A) ; c'est lui qui accomplit les miracles en vertu de sa divinité. Les Orientaux ont tendance au contraire à attribuer à chacune des natures ce qui lui convient, comme si elle était indépendante : ἔπαθε ἡ τοῦ δούλου μορφή (449 B) ; οὐκ ἔπαθεν ὁ Θεὸς τῇ σαρκὶ συνημμένος, ἀλλ' ἡ σὰρξ ἡνωμένη τῷ Θεῷ Λόγῳ, κατὰ τὴν αὐτοῦ συγχώρησιν, τὰ οἰκεῖα ὑπέμεινεν (377 B ; cf. 377 C et 449 A).

L'effort de Cyrille est aussi de souligner la *communicatio idiomatum* qui résulte de l'ἕνωσις φυσική : le Fils de Dieu est né et est mort (*contre Nestorius*, 1, 2 ; 5, 5, 7). Dès lors, Marie doit être aussi appelée θεοτόκος ; pour une profession vraie et irréprochable de notre foi, il suffit de θεοτόκον λέγειν καὶ ὁμολογεῖν τὴν ἁγίαν Παρθένον[2]. — Jean d'Antioche attache également une grande importance au mot θεοτόκος, comme on peut le voir dans une lettre à Nestorius, écrite vers la fin de 430[3]. Mais pour les Orientaux, Théodoret et l'évêque de Samosate en particulier, la Vierge est θεοτόκος, parce qu'elle a donné le jour à l'humanité que le Verbe s'était unie (593 B) : τὴν Παρθένον θεοτόκον προσαγορεύομεν, οὐχ ὡς θεὸν φύσει γεννήσασαν, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπον τῷ διαπλάσαντι αὐτὸν ἡνωμένον θεῷ (593 B). On peut remarquer qu'ἄνθρωπον se trouve au cas direct.

Entre 431 et 433, la querelle se poursuivit et les divergences de vocabulaire et de conception continuent de se manifester.

Dans le courant de l'année 432, les Orientaux tinrent une série de conciliabules à Tarse et à Antioche en particulier, pour essayer de se mettre d'accord avec Cyrille. Mais, ils ne parvinrent même pas, tout d'abord, à s'entendre pleinement entre eux.

Nestorius, au fond de son exil, croira jusqu'à la fin de sa vie qu'il était orthodoxe et que saint Léon avait prêché sa doctrine dualiste. La reconnaissance de la communication des idiomes appliquée au Christ qui lui permit plus tard d'admettre le titre de *Théotokos* ne changea pas le fond de sa pensée : il rejeta toujours expressément l'idée d'une unité

(1) *P. G. 77*, 241 A, B, C.
(2) *Ep. I* ; *Hom. 15*, Incarn.
(3) *P. G. 77*, 1449 sq. 1456 B.

physique ou hypostatique ; le Christ et non le Logos était pour lui le sujet dernier des attributs divins et humains et des activités divines et humaines.

Parmi les Orientaux, Alexandre d'Hiérapolis, Maxime d'Anazarbe, Helladius de Tarse, Euthérius de Tyane, Himérius de Nicomédie, se déclarèrent obstinément opposés à toute relation avec « l'Égyptien ». André de Samosate et Théodoret de Cyr, influencés par Acace de Bérée, se montrent plus conciliants, mais ils ne sont pas encore décidés à souscrire à la déposition de Nestorius (*Synodicon* LX).

La majorité des évêques orientaux avec Jean d'Antioche et Acace de Bérée désirent la paix immédiate[1].

Paul d'Émèse fut chargé de négocier auprès de Cyrille[2]. Cyrille lui rendit personnellement sa communion à la condition de reconnaître Maximien comme évêque de Constantinople, de professer le *Théotokos* et d'anathématiser la doctrine de Nestorius. Le 25 décembre et le 1er janvier, il prend la parole dans l'église d'Alexandrie[3].

Pendant ce temps, le tribun Aristolaüs parvint à faire souscrire Jean d'Antioche à une lettre dans laquelle, il est vrai, il n'était pas question des anathématismes mais où l'anathème était prononcé contre l'enseignement de Nestorius.

Jean d'Antioche adressa ensuite sa profession de foi à Cyrille. Sauf une phrase, le texte n'est autre que celui d'une lettre envoyée d'Éphè par les évêques orientaux à l'empereur Théodose au début d'août 431. En voici l'introduction :

Nous voulons exposer ici en abrégé et en conformité avec l'Écriture et la tradition sans cependant rien ajouter à la foi de Nicée, ce que nous croyons et enseignons au sujet de la Vierge, Mère de Dieu, et sur la manière dont le Fils de Dieu s'est fait homme. Nous le faisons parce que c'est nécessaire, non pour innover mais pour satisfaire aux difficultés ; car ainsi que nous l'avons déjà fait, la foi de Nicée suffit parfaitement à l'exposition de la religion et à la réfutation des hérésies. Nous donnons cette nouvelle explication non pour résoudre ce qui est incompréhensible, mais pour réfuter par la confession de notre propre faiblesse, ceux qui nous reprochent d'expliquer des questions au-dessus de l'intelligence humaine.

Nous avons eu l'occasion de citer ce texte intégralement dans notre deuxième partie. Nous y renvoyons le lecteur[4].

Lorsque Paul d'Émèse apporta en Égypte cette profession de foi de

(1) Schwartz, *Neue Aktenstücke*, p. 65-66 ; *Synodicon* LXXX.
(2) *Neue Aktenstücke*, p. 67-68.
(3) Mansi, t. V, p. 293-301.
(4) Mansi, V, 781-783 et *P. G.* 77, 176-177. Comparer avec : *A. C. O.*, I, 2, 4, 123, p. 8, 27-9, 5 *(Lettre à Cyrille)*; I, IV, I, 105, p. 56, 36, 57, 5 (*Lettre à Théodose II*, latin du *Synodicon*). Voir dans notre deuxième partie, ch. II, p. 142 sq.

σεσαρκωμένος [= εἷς ὁ Λόγος μετὰ σαρκὸς] sont synonymes. Dans sa deuxième lettre à l'évêque Succensus[1], Cyrille donne de la première formule une explication détaillée. Bien que l'origine de cette formule soit, à son insu, d'origine apollinariste, il lui donne un sens absolument orthodoxe. Ailleurs encore, sa pensée s'exprime avec clarté et ne laisse aucun doute sur la synonymie des trois formules citées plus haut : ἡ τοῦ Λόγου, φύσις, ἤγουν ὑπόστασις, c'est αὐτὸς ὁ Λόγος (401 A).

L'effort de Cyrille — et en cela il dépasse les Orientaux — est de tout reporter sur le sujet unique qui est le Verbe. C'est le Verbe qui souffre dans sa chair, dira Cyrille, ὁ Λόγος ἔπαθε σαρκί (377 A) ; c'est lui qui accomplit les miracles en vertu de sa divinité. Les Orientaux ont tendance au contraire à attribuer à chacune des natures ce qui lui convient, comme si elle était indépendante : ἔπαθε ἡ τοῦ δούλου μορφή (449 B) ; οὐκ ἔπαθεν ὁ Θεὸς τῇ σαρκὶ συνημμένος, ἀλλ' ἡ σάρξ ἡνωμένη τῷ Θεῷ Λόγῳ, κατὰ τὴν αὐτοῦ συγχώρησιν, τὰ οἰκεῖα ὑπέμεινεν (377 B ; cf. 377 C et 449 A).

L'effort de Cyrille est aussi de souligner la *communicatio idiomatum* qui résulte de l'ἕνωσις φυσική : le Fils de Dieu est né et est mort (*contre Nestorius*, 1, 2 ; 5, 5, 7). Dès lors, Marie doit être aussi appelée θεοτόκος ; pour une profession vraie et irréprochable de notre foi, il suffit de θεοτόκον λέγειν καὶ ὁμολογεῖν τὴν ἁγίαν Παρθένον[2]. — Jean d'Antioche attache également une grande importance au mot θεοτόκος, comme on peut le voir dans une lettre à Nestorius, écrite vers la fin de 430[3]. Mais pour les Orientaux, Théodoret et l'évêque de Samosate en particulier, la Vierge est θεοτόκος, parce qu'elle a donné le jour à l'humanité que le Verbe s'était unie (593 B) : τὴν Παρθένον θεοτόκον προσαγορεύομεν, οὐχ ὡς θεὸν φύσει γεννήσασαν, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπον τῷ διαπλάσαντι αὐτὸν ἡνωμένον θεῷ (593 B). On peut remarquer qu'ἄνθρωπον se trouve au cas direct.

Entre 431 et 433, la querelle se poursuivit et les divergences de vocabulaire et de conception continuent de se manifester.

Dans le courant de l'année 432, les Orientaux tinrent une série de conciliabules à Tarse et à Antioche en particulier, pour essayer de se mettre d'accord avec Cyrille. Mais, ils ne parvinrent même pas, tout d'abord, à s'entendre pleinement entre eux.

Nestorius, au fond de son exil, croira jusqu'à la fin de sa vie qu'il était orthodoxe et que saint Léon avait prêché sa doctrine dualiste. La reconnaissance de la communication des idiomes appliquée au Christ qui lui permit plus tard d'admettre le titre de *Théotokos* ne changea pas le fond de sa pensée : il rejeta toujours expressément l'idée d'une unité

(1) *P. G. 77,* 241 A, B, C.
(2) *Ep. I* ; *Hom. 15,* Incarn.
(3) *P. G. 77,* 1449 sq. 1456 B.

physique ou hypostatique ; le Christ et non le Logos était pour lui le sujet dernier des attributs divins et humains et des activités divines et humaines.

Parmi les Orientaux, Alexandre d'Hiérapolis, Maxime d'Anazarbe, Helladius de Tarse, Euthérius de Tyane, Himérius de Nicomédie, se déclarèrent obstinément opposés à toute relation avec « l'Égyptien ». André de Samosate et Théodoret de Cyr, influencés par Acace de Bérée, se montrent plus conciliants, mais ils ne sont pas encore décidés à souscrire à la déposition de Nestorius (*Synodicon* LX).

La majorité des évêques orientaux avec Jean d'Antioche et Acace de Bérée désirent la paix immédiate[1].

Paul d'Émèse fut chargé de négocier auprès de Cyrille[2]. Cyrille lui rendit personnellement sa communion à la condition de reconnaître Maximien comme évêque de Constantinople, de professer le *Théotokos* et d'anathématiser la doctrine de Nestorius. Le 25 décembre et le 1er janvier, il prend la parole dans l'église d'Alexandrie[3].

Pendant ce temps, le tribun Aristolaüs parvint à faire souscrire Jean d'Antioche à une lettre dans laquelle, il est vrai, il n'était pas question des anathématismes mais où l'anathème était prononcé contre l'enseignement de Nestorius.

Jean d'Antioche adressa ensuite sa profession de foi à Cyrille. Sauf une phrase, le texte n'est autre que celui d'une lettre envoyée d'Éphè par les évêques orientaux à l'empereur Théodose au début d'août 431. En voici l'introduction :

Nous voulons exposer ici en abrégé et en conformité avec l'Écriture et la tradition sans cependant rien ajouter à la foi de Nicée, ce que nous croyons et enseignons au sujet de la Vierge, Mère de Dieu, et sur la manière dont le Fils de Dieu s'est fait homme. Nous le faisons parce que c'est nécessaire, non pour innover mais pour satisfaire aux difficultés ; car ainsi que nous l'avons déjà fait, la foi de Nicée suffit parfaitement à l'exposition de la religion et à la réfutation des hérésies. Nous donnons cette nouvelle explication non pour résoudre ce qui est incompréhensible, mais pour réfuter par la confession de notre propre faiblesse, ceux qui nous reprochent d'expliquer des questions au-dessus de l'intelligence humaine.

Nous avons eu l'occasion de citer ce texte intégralement dans notre deuxième partie. Nous y renvoyons le lecteur[4].

Lorsque Paul d'Émèse apporta en Égypte cette profession de foi de

(1) SCHWARTZ, *Neue Aktenstücke*, p. 65-66 ; *Synodicon* LXXX.
(2) *Neue Aktenstücke*, p. 67-68.
(3) MANSI, t. V, p. 293-301.
(4) MANSI, V, 781-783 et *P. G.* 77, 176-177. Comparer avec : *A. C. O.*, I, 2, 4, 123, p. 8, 27-9, 5 *(Lettre à Cyrille)* ; I, IV, I, 105, p. 56, 36, 57, 5 (*Lettre à Théodose II*, latin du *Synodicon*). Voir dans notre deuxième partie, ch. II, p. 142 sq.

Jean d'Antioche, Cyrille accepta la formule et dans une lettre enthousiaste, il fit éclater sa joie : « Que les cieux se réjouissent et que la terre tressaille » (CYRILLE, *Epist.*, XXXIX). Par des lettres parties d'Alexandrie et d'Antioche, la bonne nouvelle de la paix se répandit bientôt à Rome et à Constantinople[1].

Un examen attentif de la formule d'union que souscrivit Cyrille, prête à des remarques intéressantes. Il n'y est pas question des anathématismes. On y parle non du Verbe mais de Jésus-Christ qui naît du Père selon la divinité, de Marie selon l'humanité. Le *Théotokos* n'est admis qu'avec l'explication demandée par les Orientaux ; on y retrouve le mot « temple » qui leur était familier ; la locution « une seule personne, union de deux natures », remplace « une seule nature, union physique ». Toutefois, le mot *συνάφεια* est écarté ; l'identité personnelle du Verbe avant l'Incarnation et de Jésus-Christ est plusieurs fois affirmée ; le principe de la communication des idiomes et avec lui le *théotokos* est accepté.

On voit que Cyrille, sans renoncer à l'essentiel de sa doctrine, se montra prêt aux concessions indispensables et se plia aux tractations susceptibles de rétablir la paix. Cependant, malgré ses efforts de conciliation, sa doctrine ne cessa pas d'être attaquée. Ses amis ne tardèrent pas à murmurer contre les termes de l'acte d'union ; Cyrille dut s'expliquer[1] et modérer le zèle de ses partisans qui se manifestait d'une manière excessive en Syrie, surtout contre Jean d'Antioche[2].

Entre 438 et sa mort qui advint le 27 juin 444, Cyrille put voir l'Église jouir d'une paix relative. Mais jusqu'en 438, malgré l'acte d'union de 433, l'agitation ne disparut jamais complètement. Théodoret de Cyr ne pouvait se consoler du sort fait à Nestorius[3]. Dans un synode d'Anazarbe, les évêques de la Cilicie seconde séparent Cyrille de leur communion jusqu'à ce qu'il condamne ses anathématismes. Mélèce de Mopsueste refuse de lire une lettre irénique de Jean d'Antioche et la jette au visage du messager qui l'apportait[4]. Euthérius de Tyane et Helladius de Tarse en appellent à Sixte III qui venait de succéder à Célestin ; ils exaltent l'évêque de Rome comme un nouveau Moïse par qui Dieu veut que le monde soit délivré du nouveau Pharaon et de l'erreur égyptienne[5]. Parmi les nestoriens irréductibles contre lesquels on crut devoir procéder avec rigueur, il faut citer : Zénobius de Zéphyra, Mélèce de Mopsueste, Dorothée

(1) Cf. *Lettres à Acace de Mélitène. Ep.* XL ; *au prêtre Euloge,* son apocrisiaire à Constantinople, *Ep.* XLIV ; à *Valerien d'Iconium, Ep.* L ; *à Succensus de Diocésarée en Isaurie*, *Ep.* XLV et XLVI.

(2) *Epist.* LVII et LVIII, à *Maxime, diacre.*

(3) *Synodicon* 178, 180-193.

(4) TILLEMONT, *Mémoires,* t. XIV, p. 558-559.

(5) *Synodicon* 117.

de Marcianopolis, Euthérius de Tyane, Anastase de Ténédos et surtout Alexandre de Hiérapolis[1].

Mais voici qu'au moment où tout allait se calmer, où André de Samosate, non sans mérite, se réconciliait avec Acace de Mélitène et Rabbulas d'Edesse, où Théodoret de Cyr lui-même se soumettait, voici que l'affaire rebondit de plus belle. Les cyrilliens, pour pousser plus loin leurs avantages, attaquèrent les écrits de ceux qui avaient été les maîtres de l'École d'Antioche, Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste. Ils étaient morts, il est vrai, dans la communion de l'Église ; mais après la condamnation de Nestorius, certains esprits curieux relirent leurs ouvrages et y découvrirent une étrange ressemblance avec ceux du condamné d'Éphèse. Celui-ci était même dépassé dans son duophysisme.

Dans l'Église arménienne qui, sous le patronage du catholicos Sahag et de Mesrob, était en pleine renaissance intellectuelle, on traduisit les ouvrages de Théodore. Des Apollinaristes qui avaient déjà attaqué les livres des Antiochiens, puis deux cyrilliens fervents, Acace de Mélitène et Rabbulas d'Édesse, s'insurgent contre cette influence pernicieuse[2].

On réunit un synode qui envoie deux prêtres à Proclus de Constantinople afin de tirer au clair ce conflit doctrinal. Dans une lettre dogmatique, le fameux *Tome aux Arméniens*, Proclus réfute le duophysisme exagéré des docteurs antiochiens et propose la doctrine orthodoxe.

Nous confessons que le Dieu Verbe, un de la Trinité, s'est incarné... Je confesse une seule hypostase du Dieu Verbe incarné.

Non content d'envoyer sa lettre aux évêques arméniens, Proclus la propose aussi à la signature des Orientaux ; une lettre impériale est même jointe à ce tome, enjoignant aux Syriens de ne plus troubler la paix[3]. Jean d'Antioche répond à Proclus qu'il anathématise la doctrine de Nestorius mais se refuse à condamner Théodore. Dans une lettre à l'empereur, il fait de plus remarquer combien il est grave de jeter l'anathème sur des personnages morts dans la paix de l'Église[4].

Cyrille d'Alexandrie, auquel Jean d'Antioche avait aussi écrit dans le même sens, fit voir une fois de plus ses sentiments iréniques. Il prend la peine d'écrire à Proclus et il lui fait remarquer que si le concile d'Éphèse avait condamné un symbole attribué à Théodore, aucun nom n'avait été cité par lui. Au reste, il ne fallait pas trop exiger des Orientaux[5]. Tout s'apaisa. Seul, semble-t-il, le fougueux Ibas d'Édesse ne parvint pas à retrouver son calme.

(1) TILLEMONT, *Mémoires*, t. XIV, p. 562 à 603.
(2) LIBERATUS, *Breviarium*.
(3) *Synodicon* 219.
(4) *Synodicon* 196-197-200.
(5) MANSI, t. IX, 409.

*
* *

Dans la note suivante, nous donnerons au lecteur quelques brèves indications sur le sort de la doctrine cyrillienne jusqu'au concile de Constantinople de 681. On sait que les *monophysites* se réclamèrent de l'autorité de Cyrille : Eutychès de Constantinople, Dioscore d'Alexandrie, les Sévériens d'Antioche ; mais on sait aussi combien leur pensée dépassa la doctrine cyrillienne, même celle des anathématismes, et ne laissa rien subsister de la distinction et de l'intégrité des deux natures.

Les *monothélites*, Serge, Pyrrhus et Paul de Constantinople, Théodose de Césarée et Macaire d'Antioche croiront aussi pouvoir se couvrir de l'autorité de l'évêque-théologien du concile d'Éphèse. Saint Léon n'aura pas de peine à montrer aux uns et aux autres combien ils se trompent sur la pensée de Cyrille et combien cette pensée peut se comprendre dans un sens orthodoxe.

Justinien, Léonce de Byzance, le cinquième concile (553) ainsi que le sixième concile de Constantinople (681), se feront les défenseurs de la doctrine cyrillienne. Quelques mots enfin sur le concile de Latran qui eut lieu en 649 sous Martin I[er] achèveront cet aperçu sur l'influence de Cyrille en Orient et en Occident.

NOTE E

Destin de la doctrine christologique cyrillienne jusqu'au sixième concile œcuménique (681)

Les uns après les autres, les hérétiques, monophysites d'abord, puis monothélites, ont essayé de mettre leurs erreurs sous le patronage de saint Cyrille. Maxime le Confesseur[1], le théologien grec le plus éminent du VIIe siècle, le vainqueur du monothélisme sur le terrain scientifique, en a fait la remarque.

Quatre ans après la mort de Cyrille, *Eutychès*, interrogé sur sa foi, au synode de Constantinople de 448, répond : « J'ai lu les écrits du Bienheureux Cyrille et des Saints Pères... Ils disent bien : de deux natures avant l'union : ἐκ δύο φύσεων πρὸ τῆς ἑνώσεως ; après l'union, ils ne disent plus deux natures, mais une seule[2].

Dioscore d'Alexandrie, protecteur d'Eutychès et violent promoteur du monophysisme, prétend se justifier à Chalcédoine en faisant appel à la doctrine de son prédécesseur :

J'ai de nombreux textes des Saints Pères, Athanase, Grégoire, Cyrille, prouvant qu'après l'union il ne faut plus dire deux natures, mais une seule nature du Verbe incarnée[3].

Plus tard (531), à la conférence de Constantinople, sous Justinien, les *Sévériens* refusent d'adhérer aux décisions de Chalcédoine et de professer les deux natures, parce que « Cyrille d'Alexandrie disait une seule nature de Dieu incarnée[4] ».

« De nos jours encore, Cyrille d'Alexandrie, écrit Mgr Duchesne, est la grande autorité des monophysites[5] ».

Au VIIe siècle, les *monothélites* essayèrent également de tourner à leur

(1) *P. G. 91*, 472.
(2) Mansi, t. VI, 745.
(3) Mansi, t. VI, 684.
(4) Mansi, t. VIII, 825 sq.
(5) *Autonomies ecclésiastiques*, p. 34.

profit la terminologie de Cyrille. Les monophysites abusaient de la formule μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη ; les monothélites voulurent à leur tour utiliser une phrase du *Commentaire sur saint Jean:* μίαν τε καὶ συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδείκνυσι τὴν ἐνέργειαν[1].

Signalons, par exemple, *Serge, patriarche de Constantinople* (610-618), le premier fondateur de la nouvelle hérésie, qui écrivait à Cyrus de Phase : « Nous savons qu'entre autres Pères illustres, le très saint Cyrille, archevêque d'Alexandrie, a parlé dans quelques-uns de ses ouvrages d'une seule énergie vivifiante du Christ, notre vrai Dieu[2] ».

Notons aussi la réponse de *Pyrrhus de Constantinople* à saint Maxime : « Comment donc Cyrille, cette lumière de l'Église, a-t-il pu enseigner le contraire de ce que nous voyons maintenant être la vérité et dire, en parlant du Christ, qu'il a manifesté une seule et même énergie par ses deux natures : μίαν συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένου ἐνέργειαν[3].

Un peu plus tard, *Théodose, évêque de Césarée de Bithynie*, discutant lui aussi avec saint Maxime, se réclamera du même texte de Cyrille[4].

Le patriarche, *Paul de Constantinople*, écrivant à Théodore, s'était appuyé sur la justification opposée par Cyrille à Théodoret à propos du 4e anathématisme : il ne faut pas diviser entre deux personnes ou hypostases les expressions employées au sujet du Christ par l'Écriture[5]. Au VIe Concile œcuménique, *Macaire d'Antioche* prétend montrer, par le début de l'ouvrage : *Sur la vraie foi à Théodose*, que Cyrille admet une seule volonté[6].

*
* *

Les *Orthodoxes*, de leur côté, ont toujours attaché une très grande importance à la doctrine de saint Cyrille, malgré l'abus qu'en faisaient leurs adversaires, *monophysites* et *monothélites*.

Dès l'origine du monophysisme, au moment où Eutychès se réclame de Cyrille, Flavien de Constantinople dénonce à Rome le novateur, parce qu'il « pervertit la vraie foi... que Cyrille a enseignée dans ses lettres à Nestorius et aux Orientaux[7] ».

Dans sa réponse, *Epistola dogmatica ad Flavianum*[8], le pape saint Léon ne nomme pas Cyrille ; mais un peu plus tard, en 450, il fait un recueil

(1) *P. G. 73*, 577 ; Pusey, t. I, p. 630.
(2) Mansi, t. XI, 525.
(3) *P. G. 91*, 344 ; Mansi, t. X, 752.
(4) Cf. Combefis, *Opera Maximi*, t. I, p. iii.
(5) Mansi, t. X, 1025.
(6) Mansi, t. XI, 216 sq., 384.
(7) *P. L. 54*, 725.
(8) *P. L. 54*, 755-781.

de textes patristiques et il en emprunte trois aux *Scholies sur l'Incarnation*[1]. Cette même année, envoyant aux évêques de Gaule sa lettre à Flavien, il leur fait remarquer qu'elle est en parfaite conformité de doctrine avec Cyrille d'Alexandrie[2].

En cette même année 450, il écrit à l'empereur Théodose II à propos du nouvel évêque de Constantinople, Anatolius :

> Qu'il lise avec soin la lettre de Cyrille d'Alexandrie à Nestorius, où se trouve une explication claire du symbole de Nicée et il verra qu'elle s'accorde en tout avec l'enseignement des anciens Pères[3].

Dans une lettre à l'impératrice Pulchérie, saint Léon ajoute :

> Je demande une chose très simple, mais je l'exige. C'est qu'Anatolius accepte la lettre de Cyrille à Nestorius, dans laquelle se trouve l'explication du symbole de Nicée, ou ma propre lettre à l'évêque Flavien[4].

Si donc, en 452, dans une lettre à Paschasinus de Lilybée, il repousse la formule : *Unam Verbi naturam incarnatam*[5], c'est au sens que lui donnaient les monophysites ; le contexte d'ailleurs ne permet pas d'y voir une condamnation de la doctrine cyrillienne. En 452, après le concile de Chalcédoine, saint Léon continuera encore à recommander les écrits du patriarche d'Alexandrie[6].

La doctrine christologique de saint Léon atteint une clarté qui n'avait pas été atteinte jusque-là. Le Christ n'est qu'une personne : *Unus enim idemque est... vere Dei filius et vere hominis filius* (*Ep. ad. Fl.* 4). Les deux natures continuent d'exister sans mélange, *salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam* (*Ep. ad. Fl.* 3). *Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est, Verbo scilicet operante, quod Verbi est, et carne exsequente, quod carnis est* (*Ep. ad Fl.*, 4). L'unité de la personne permet la communication des idiomes : Notre-Seigneur, est par suite, *invisibilis* et *visibilis*, *incomprehensibilis* et *comprehensibilis*, *impassibilis* et *passibilis* (*Ep. ad Fl.*, 4).

Comme l'avaient fait, au procès d'Eutychès, les évêques du synode de Constantinople en 448[7], les Pères de Chalcédoine en appellent constamment à la foi de Cyrille[8] ; on insère dans les actes des extraits de ses

(1) *P. L. 54*, 1186. Cf. L. Saltet, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, avril 1905, p. 293 ; Silva-Tarouca, *Gregorianum*, 1931, 3-56, 349-425, 547-598.

(2) *P. L. 54*, 886.

(3) *P. L. 54*, 891 ; pour les éditions de Léon, on peut consulter aussi Schwartz, *A. C. O.* II, 4, 1932 (114 lettres).

(4) *P. L. 54*, 893.

(5) *P. L. 54*, 927.

(6) *P. L. 54*, 1079.

(7) Mansi, t. VI, 652, 657, 660-673.

(8) Mansi, VI, 54, 953, 956, 957.

œuvres[1] ; et on les insère en les approuvant[2] ; on compare sa doctrine avec celle de saint Léon, et on les déclare conformes entre elles et orthodoxes[3]. Enfin on approuve officiellement tout ce qui a été fait par Cyrille à Éphèse : « Τὴν τάξιν καὶ τοὺς περὶ πίστεως ἅπαντας τύπους φυλάττοντες καὶ ἡμεῖς τῆς κατ' Ἔφεσον γεγενημένης συνόδου »[4].

Pendant les luttes qui suivirent, entre les partisans de Chalcédoine et les monophysites opposants, les orthodoxes n'eurent jamais la tentation de sacrifier les écrits de Cyrille, malgré les objections qu'y puisaient leurs adversaires.

Ainsi, à la conférence de 531[5], aux Sévériens qui demandent pourquoi le concile de Chalcédoine n'avait pas reçu les anathématismes, qui avaient été approuvés à Éphèse, les catholiques répondent que « les Pères de Chalcédoine ont accepté et confirmé tout ce qui avait été réglé à Éphèse ; si on n'a pas nommé expressément les anathématismes, c'est une simple question d'opportunité[6] ».

A la même époque, l'empereur Justinien Ier (527-565) citait et défendait Cyrille dans ses ouvrages dogmatiques, contre le monophysisme, l'origénisme et le nestorianisme[7]. Il est d'ailleurs probable que les traités, les lettres et les décisions théologiques parus sous son nom ont été en grande partie composés par Théodore Askidas, dont l'influence à la cour impériale était considérable.

Léonce de Byzance, lui aussi, se faisait le défenseur de la doctrine cyrillienne[8]. Il expliquait, lui aussi, le μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη[9] et pour bien montrer l'estime qu'il avait des écrits de l'évêque d'Alexandrie, il en citait de nombreux extraits[10].

(1) MANSI, VI, 960, 971.
(2) MANSI, VII, 472.
(3) MANSI, VII, 971.
(4) MANSI, VII, 109 A. Se référer à l'édition SCHWARTZ du Concile de Chalcédoine.
(5) MANSI, VII, 821.
(6) Sur cette question, cf. P. GALTIER, *Recherches de science religieuse*, Paris, 1933, p. 45-57 et DENEFFE, *Der dogmatische Wert der Anathematismen Cyrills*, dans *Scholastik*, t. VIII, 1933, p. 64-88 et 203-216.
(7) *Adversus Origenem, P. G. 86*, 967 sq. ; 999 sq. ; 1007, 1029 sq. *Adversus Theodorum Mopsuestenum, P. G. 86*, 1037 sq., 1055 sq., 1067 sq., 1075 sq. — *Contra monophysitas, P. G. 86*, 1108 sq. 1124 sq., 1132 sq. — *Epistola dogmatica ad Zoilum, P. G. 86*, 1148.
(8) *P. G. 86*, 1252, 1848, *1849*, 1852.
(9) *P. G. 86*, 1253 sq., 1796, 1804, 1813 sq.
(10) *P. G. 86*, 1260, 1356 sq. Cf. GALLAND, t. XII, p. 673 sq ; 684 sq., 699, col. 1781, 1817, 1820, 1824, 1829, 1832, 1833, 1840, 1853, 1856, 1857, 1860, 1861, 1876 (Je signale aussi du pseudo-Léonce, *Contra Nestorium et Eutychen, P. G. 86*, 1356 sq. ; *De sectis*, col. 1221 sq., 1236 sq., 1252 sq. 1260 sq., *Contra monophysitas*, col. 1809, 1813 sq., 1817, 1820 sq., 1824 sq., 1825 sq. *Adversus fraudes apollinaristarum*, col. 1948-1976).

Le cinquième concile œcuménique, qui se tint à Constantinople, allait bientôt s'appuyer sur saint Cyrille[1]. Les monophysites, protégés par l'impératrice Théodora, se plaignirent que le concile de Chalcédoine avait approuvé ou semblé approuver Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr et Ibas d'Édesse, suspects de nestorianisme. La querelle des Trois Chapitres fut une source de difficultés pour le Pape Vigile ; elle se termina par les décisions du deuxième concile de Constantinople qui, en fin de compte, furent approuvées par le pape. On y condamna les idées et la terminologie de Théodore de Mopsueste ; on y expliqua les définitions de Chalcédoine, on y approuva la formule : *Unus de Trinitate passus est*[2].

Si l'on entre dans le détail des faits et des textes, un problème surgit que l'on ne peut passer ici sous silence. Comment se fait-il que le pape Vigile dit formellement que la lettre à Nestorius accompagnée des anathématismes (τοῦ Σωτῆρος) a été placée à Chalcédoine parmi les définitions de foi, alors que nous savons par ailleurs que les seuls documents explicitement « reçus » à Chalcédoine comme manifestant la pensée d'Éphèse sont la lettre καταφλυαροῦσιν et la lettre à Jean d'Antioche sur le symbole d'union[3] ».

La raison en est, semble-t-il, que Vigile a identifié la lettre à Nestorius invoquée à Chalcédoine (καταφλυαροῦσιν) avec celle des anathématismes (τοῦ Σωτῆρος), et qu'il l'a jointe dans sa pensée à la lettre de Jean d'Antioche qualifiée après coup de « synodique », bien que cette dernière lettre soit postérieure de deux ans au concile d'Éphèse. Comment expliquer cette remise en lumière des anathématismes ? C'est que depuis cent ans, les préoccupations ont changé. En 431, au concile d'Éphèse, les Pères ne semblent pas avoir approuvé les anathématismes aussi formellement et explicitement que la première lettre de Cyrille à Nestorius[4].

(1) Cf. MANSI, t. IX, col. 231 sq. ; 244-246, 255, 259, 266, 268, 269, 290 sq., 308, 321. Cf. *A. C. O.*, IV vol. 2, *Johannis Maxentii libelli. Collectio codicis Novariensis* 30. *Collectio codicis Parisi* 1682. *Procli tomus ad Armenos. Johannis pape II epistola ad vires illos.*

(2) Sur le détail des faits, relire dans MARTIN et FLICHE, *Histoire de l'Église*, t. IV, p. 467 sq.

(3) Voici le texte de Vigile : « Synodicam ad Nestorium.... cum duodecim capitulis, quam et sancta synodus Ephesina prima suscepit et beata Chalcedonensis synodus, ad convincendas Nestorii vesanias, in definitionibus fidei legitur posuisse. » *Lettre à Rusticus et à Sébastien.* (JAFFÉ, 927). Même affirmation dans les extraits du *Constitutum* (février 554) où il approuve définitivement la condamnation des trois chapitres. On a accepté, dit-il, à Éphèse les lettres synodiques de Cyrille *(epistolas beati Cyrilli synodicas ad Nestorium et ad alios per Orientem)* et cependant, ajoute Vigile, Ibas traite Cyrille d'hérétique et ses anathématismes d'impies (JAFFÉ, 937 ; SCHWARTZ, *A. C. O.*, t. IV, vol. II, p. 155^{32}-156^{15}. MANSI, IX, 474 A-C).

(4) SCHWARTZ, *A. C. O.*, t. I, vol. I^2, p. 37 et MANSI, p. 1180.

En 433, Cyrille adresse à Jean d'Antioche une lettre avec le symbole d'union où il n'est point parlé des anathématismes.

En 451, le concile de Chalcédoine approuve et confirme formellement et explicitement la lettre καταφλυαροῦσιν et la lettre à Jean d'Antioche. Les anathématismes restent hors de cause[1].

Puis vint l'opposition au concile de Chalcédoine. La controverse théopaschite et la querelle des Trois Chapitres firent peu à peu passer les anathématismes au premier plan de l'actualité. Rome semblait jusque-là ignorer la « lettre aux anathématismes » ; celle-ci, en effet, ne fait pas partie du dossier envoyé par saint Léon contre Eutychès et n'est pas mentionnée dans les autres lettres papales[2]. Mais les moines scythes prennent soin que la lettre (τοῦ Σωτῆρος) les contenant fut connue en haut lieu. La traduction latine en avait été faite par Denys le Petit et le 12e anathématisme avait été cité en 530 par le pape Jean II, à l'appui de la formule *unus de Trinitate passus est*[3]. Vigile se conformant à la pensée des Pères de Chalcédoine défend l'orthodoxie de Cyrille ; ceux-ci l'avaient considéré dans leurs votes comme l'auteur des décisions d'Éphèse ; il avait été avec Célestin le chef du Concile[4]. Bien plus, à Constantinople, en faisant demander à Eutychès s'il adhérait aux décisions de Nicée et d'Éphèse, on avait ajouté « et aussi τοῖς κατὰ μακάριον Κύριλλον πᾶσιν »[5] ; Rome avait traduit : *et universis decretis Cyrilli*[6].

En résumé, ni la procédure rapide de 431, ni le silence de 451 sur les anathématismes, n'en avait signifié la réprobation ou l'abandon. A la conférence de Constantinople de 533, les catholiques expliquent aux Sévériens pourquoi Chalcédoine avait jugé inopportun de mentionner la lettre τοῦ Σωτῆρος ; ils ajoutent que la volonté formellement exprimée de garder « toutes les formes de foi d'Éphèse » excluait qu'on eût songé à la rejeter. *Epistolam duodecim capitulorum quae inserta est in Ephesino concilio... cur non recepit Chalcedonensis?*, demandent les Sévériens. Les catholiques répondent : *Si omnes formas et definitiones fidei in Epheso adversus Nestorium facti concilii suscepit et confirmavit Chalcedonense concilium, quemadmodum hanc habuit refellere? Sed... magis illam alteram*

(1) Mansi, VI, 957 A, B, C, D. Le diacre Aétius concilie deux passages de Cyrille empruntés à la lettre καταφλυαρουσιν et au symbole d'union. Mansi, VI, 972-974 et *P. G. 77*, 48 A-B.

(2) Cf. Silva-Tarouca, *Nuovi studi sulle antiche lettere dei papi*, dans *Gregorianum*, 1931.

(3) *Jaffé*, 585 ; Schwartz, *A. C. O.*, t. IV, vol. II, p. 208.

(4) Mansi, VII, 109 B.

(5) Mansi, 696 B.

(6) Schwartz, *Collectio Novariensis*, dans *A. C. O.*, t. II, vol. II, p. 812.

epistolam praeposuerunt, quae super consensu symboli Nicaeni concilii laudata est, et eam quae ad Orientales scripta est[1].

Quant au pape Vigile, en condamnant ceux qui avaient combattu les anathématismes comme hérétiques, il reste pleinement dans la tradition. Mais étant hors d'état comme il le dit lui-même de consulter les Actes de Chalcédoine, l'argument d'histoire par lequel il pensait justifier la condamnation des hétérodoxes procédait d'une connaissance insuffisante des délibérations qui avaient eu lieu en Orient avant 451. Ignorant le grec, Vigile avait dû faire vérifier par d'autres ce qui concernait le cas d'Ibas ; son premier *Constitutum* adressé à Justinien avouait les difficultés qu'il rencontrait.

« Quia graecae linguae, sicut cunctis et maxime pietati vestrae notum est, sumus ignari, nunc per nostros, qui ejusdem linguae videntur habere notitiam, gesta sancti venerandique Chalcedonensis concilii in synodalibus codicibus diligentissime perquirentes, dilucide aperteque reperimus duabus in eodem synodo actionibus praedicti venerabilis Ibae examinatum fuisse negotium.[2] ».

Mais Vigile ne jugea pas nécessaire de faire le même contrôle pour la « lettre synodique » à Nestorius que pour le cas d'Ibas. La lettre des anathématismes (τοῦ Σωτῆρος) portant le titre de « synodique », il conclut de la similitude des mots à l'identité des deux lettres explicitement reçues à Chalcédoine. « Sur ce fait, note justement le R. P. P. Galtier[3], la valeur de son témoignage ne dépasse pas celle des raisons qui l'appuient. Celles-ci se fondent toutes sur une équivoque ; il n'y a donc pas à s'y arrêter. Les seuls documents explicitement reçus à Chalcédoine comme exprimant la pensée du concile d'Éphèse restent bien la lettre καταφλυαροῦσιν à Nestorius et la lettre à Jean d'Antioche sur le symbole d'union ».

Nous ne pouvions passer sous silence cette attitude du pape Vigile à l'égard de la doctrine cyrillienne. Entrons maintenant dans le siècle suivant où dans toute son acuité se posa *le problème de l'activité du Christ* et cherchons si d'une manière ou d'une autre il y est encore question de l'évêque d'Alexandrie.

En face des monothélites, les orthodoxes auront encore recours à Cyrille. On se souvient de la suite des faits. Depuis le milieu du VI[e] siècle, un mot s'était introduit dans le vocabulaire christologique. Pour caractériser l'activité du Christ, on lui donnait l'épithète de *Théandrique*

(1) INNOCENT DE MARONIA, *Epist. de collatione cum Severianis*, dans SCHWARTZ, *A. C. O.*, t. IV, vol. II, p. 173.

(2) JAFFÉ 935 ; MANSI, IX, 98 D ; *P. L. 69*, 104-105.

(3) P. GALTIER, *Les Anathématismes de saint Cyrille et le Concile de Chalcédoine*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 1933, p. 56.

(divino-humaine) empruntée à des écrits mystiques issus de milieux sévériens et mis en circulation sous le nom vénéré de Denys l'Aréopagite. Accueillis d'abord avec défiance par les catholiques, les faux écrits aréopagitiques firent leur chemin, convoyant la fameuse opération théandrique qui forcera un jour l'entrée de la théologie officielle. Bientôt les théologiens les plus avertis de l'Église byzantine, Sophrone de Jérusalem et Maxime de Constantinople devinèrent dans ce *monoénergisme* une forme de monophysisme.

Maxime, dont nous avons déjà parlé plus haut, qui fut l'un des plus illustres champions du dyothélisme, rappella le véritable sens des formules cyrilliennes, *μία τε καὶ συγγενὴς δι' ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένη ἐνέργεια* et *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*[1] ; Maxime base son argumentation sur saint Cyrille[2] et cite de longs extraits de ses œuvres[3].

Le troisième concile de Constantinople (680-681) allait quelques années plus tard se réunir par l'accord du pape Agathon et de l'empereur Constantin IV pour liquider la question du Monothélisme. Les Pères du Concile rectifieront le sens des citations de Cyrille invoquées par les hérétiques[4]. Parmi les textes patristiques auxquels on demande la doctrine traditionnelle, plusieurs sont empruntés à Cyrille[5]. L'édit, promulgué aussitôt après le Concile par l'empereur Constantin Pogonat, se réfère également à la doctrine de Cyrille sur les deux volontés et les deux énergies[6].

L'abbé *Anastase le Sinaïte* (mort peu après 700) qui se signala vers cette époque par son zèle infatigable en faveur de l'orthodoxie, doit être aussi mentionné parmi les plus fermes partisans de la doctrine cyrillienne[7].

*
* *

Après avoir jeté un coup d'œil sur l'influence de Cyrille en Orient jusqu'au VIIe siècle, on peut se demander quelle a été son influence en Occident. Nous avons déjà parlé du pape saint Léon ; nous n'y revenons pas ici. Il est certain que l'œuvre de l'évêque d'Alexandrie n'a pas eu une aussi grande influence qu'en Orient. Mais ce serait une erreur, nous semble-t-il, d'affirmer que sa doctrine a été tenue en suscipion. On a

(1) *P. G. 91*, 84, 100-109, 253, 344-345.
(2) *P. G. 91*, 176, 224, 273, 496, 565.
(3) *P. G. 91*, 121, 281, 284, 472.
(4) MANSI, t. XI, 216, 409, 412, 417, 428, 429, 432.
(5) MANSI, *ibid.*, 260 sq., 265.
(6) MANSI, *ibid.*, 704, 708.
(7) *P. G. 89*, 92, 112 sq., 136, 145, 149 sq., 173 sq., 183 sq., 193 sq., 292 sq. Sur Anastase, cf. VAILHÉ, *D. T. C.*, 1167 ; JANIN, *Dict. d'Hre et de Géogr. eccl.*, 1482-1483.

prétendu que la Christologie de Cyrille avait été accueillie en Occident avec réserve et même avec défaveur[1], et que la défiance ne serait tombée qu'au bout d'un siècle, lorsque le pape Jean II (534) eut cité le « douzième anathématisme » : « Quiconque ne confesse pas que le Verbe de Dieu a souffert dans sa chair, a été crucifié dans sa chair, a goûté la mort dans sa chair, et est devenu ensuite le premier-né d'entre les morts, lui qui est né et qui donne la vie comme Dieu, qu'il soit anathème »[2].

En réalité, le silence en Occident sur les œuvres de saint Cyrille n'est pas aussi absolu qu'on l'affirme. Le pape Hilaire (462) a approuvé « tout ce qui a été fait à Éphèse ». Le pape Gélase (492-496), à qui on reproche de ne pas avoir cité saint Cyrille dans son mémoire *De duabus naturis*, cite les œuvres du patriarche égyptien parmi celles que l'Église romaine accepte[3].

Ce silence ne prouverait pas d'ailleurs nécessairement que les idées de Cyrille fussent tenues en suspicion. Depuis le pape Vigile (553) jusqu'à Martin Ier (649), c'est-à-dire pendant près d'un siècle, les papes n'ont point fait, semble-t-il, mention de Cyrille ; il est impossible cependant de conclure qu'à cette époque, la foi de Cyrille fût suspecte. Ne faut-il pas simplement affirmer que Cyrille, comme les autres Pères grecs, a été relativement peu connu et peu utilisé chez les Latins ; on n'a été amené à penser à lui et à le citer, que lorsque certains événements l'exigeaient.

C'est ainsi que le Pape Vigile a parlé de lui au moment de l'affaire des Trois Chapitres[4]. Vigile de Tapse en fera aussi mention[5] ainsi que Facundus d'Hermiane[6]. Au concile de Latran, sous Martin Ier, on citera encore des extraits de Cyrille[7]. Il ne faut point s'en étonner, puisqu'il s'agissait de mettre au point la question du dyothélisme que Serge, patriarche de Constantinople (610-638) avait un peu embrouillée. Serge avait en effet présenté cette question au pape Honorius sous un tel jour que celui-ci prescrivit simplement le silence sur le point de l'unique ou de la double opération et même craignant qu'on ne parlât de deux vouloirs contraires, il demanda que l'on confessât « l'unique volonté du Seigneur Jésus ». L'empereur Héraclius s'empare aussitôt du document pontifical et impose à tous la confession de l'unique volonté ; et c'est ainsi que

(1) Schäfer, *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien in der römischen Kirche*, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1895, p. 421 sq.

(2) Jaffé, 585 ; Schwartz, *A. C. O.*, t. IV, vol. II, p. 208.

(3) Thiel, *Epistolae Romanorum pontificum genuinae*, t. I, p. 457. Cf. L. Saltet, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1905, Louvain, p. 513 sq. Migne, *P. L. 56.*

(4) Mansi, t. IX, 93, 99, 100.

(5) *P. L. 62*, 104, 137, 148, 154.

(6) *P. L. 77*, 529, 530, 552-554, 600-608, 631-633, 816-820.

(7) Mansi, t. XI, 1040 sq. 1076 sq., 1080 sq., 1093 sq., 1105 sq.

prit naissance un monothélisme bien différent de celui que proposait le Pape Honorius. Mais il y eut des protestations et elles furent si énergiques que l'empereur Constant, le successeur d'Héraclius, ne prescrivit plus la confession de l'unique volonté, mais simplement que l'on gardât le silence sur la question. Un peu plus tard, en 649, le pape saint Martin Ier, dans un concile réuni au Latran, jugea nécessaire d'exprimer clairement la doctrine des deux volontés et des deux opérations ; c'était une conséquence de la doctrine des deux natures distinctes ; Martin Ier transposa aussi la formule de l'opération théandrique, pour lui faire signifier la double opération. Dans l'exposé de cette question, on cite des extraits de Cyrille[1].

Tel fut le destin de la doctrine christologique de Cyrille dans les trois premiers siècles qui suivirent le concile d'Éphèse de 431.

Nous ne chercherons pas à étendre davantage notre enquête sur l'influence de Cyrille en Occident ; cette recherche nous ferait sortir du cadre fixé ; il suffit de rappeler quand et comment notre docteur y a fait ses premières apparitions. P. Courcelle, dans son magistral ouvrage sur *Les Lettres en Occident*, a donné pour la période qu'il étudie et qui s'étend de Macrobe à Cassiodore quelques indications que nous recueillerons ici précieusement ; car le contrôle des sources nous en a fait constater la justesse. L'auteur note en particulier comment les écrits cyrilliens sont parvenus d'une manière partielle à la connaissance de Léon le Grand, de Gennade de Marseille, de Denys le Petit, de Cassiodore[2].

Comme nous avons eu l'occasion de le remarquer plus haut, malgré les relations entre les clergés de Rome et de Constantinople, malgré la présence d'apocrisiaires romains auprès de la cour de Byzance, le grec n'était pas connu ou mal connu dans les milieux pontificaux. Steinacker a montré que le pape Célestin et ses légats ignoraient le grec et que Léon le Grand fut contraint de demander à un Grec, Julien de Cos, une traduction des Actes du Concile de Chalcédoine[3]. On comprend mieux dès lors les difficultés et même certaines sévérités de l'Église romaine qui, s'en tenant aux formules de la théologie augustinienne, ne semble pas toujours entrer à fond dans les débats théologiques de l'Orient. D'après Steinacker, ce déclin de la langue grecque s'étendrait jusqu'au VIe siècle et il faudrait dater du VIIe siècle la renaissance des études grecques dans les milieux cléricaux. P. Courcelle fait remarquer à juste titre que cette assertion est sans doute exagérée ; car elle ne semble pas tenir compte

(1) MANSI, t. XI, col. 1040 sq. ; 1076 sq., 1080 sq., 1093 sq., 1105 sq.

(2) P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, E. de Boccard, Paris, 1943. Sur Cyrille, voir surtout p. 135, 165, 223, 226, 314, 315, 318, 336, 339 (n. 4), 340 (n. 4).

(3) H. STEINACKER, *Die römische Kirche und die griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelalters*, dans *Festschrift Th. Gomperz*, Vienne, 1902, p. 333-334.

du gros effort tenté au temps de Denys le Petit et de Rusticus et qui est contemporain de la renaissance des lettres profanes sous Théodoric.

Toujours est-il que le Saint-Siège n'a à sa disposition qu'un petit nombre de spécialistes : Arnobe le Jeune par exemple et Marius Mercator.

Arnobe le Jeune est capable de s'aider de la version des Septante dans son *Commentaire sur les Psaumes* et il traduit, dans ses écrits dogmatiques, telle lettre de Cyrille d'Alexandrie[1]. Quant à Marius Mercator, non seulement il assemble et traduit quantité de textes de Cyrille, de Nestorius et de Théodore de Mopsueste mais il écrit un traité entier en grec[2]. Il est vrai que, par souci d'exactitude, il ne sort pas des limites d'un littéralisme étroit et ne redoute même pas d'aller jusqu'au solécisme : « Scio etiam ab istis exprobranda nobis esse aliqua dicta vitiosa, quae nobis vis servandae Graecæ proprietatis exorsit »[3].

Léon le Grand demandera à ses *scriptores* des traductions d'une absolue fidélité[4] ; pour justifier sa position doctrinale, il cherchera à se constituer un dossier des Pères Grecs, mais il ne sera capable de travailler que sur traductions. Ainsi étudiera-t-il Cyrille d'Alexandrie d'après la traduction de Mercator[5] et d'après la *Collectio Quesnelliana*[6].

A l'époque de la renaissance des lettres grecques en Occident, l'on voit Gennade de Marseille faire figure de grand helléniste dans son entourage. Hérésiologue averti, comme nous le montre son *De ecclesiasticis dogmatibus*, il écrit, entre autres ouvrages, cinq livres contre Nestorius. Pour élaborer ce traité, il a parcouru Nestorius, Atticus de Constantinople, Théodore d'Ancyre, Cyrus d'Alexandrie, Jean d'Antioche et bien entendu Cyrille d'Alexandrie[7]. A-t-il lu les « infiniti tractatus diversarum » ὑποθέσεων de Nestorius et de Cyrille, comme il s'en vante ? On peut en douter[8].

A côté de ce moine érudit que fut Gennade de Marseille, il faut mentionner ce spécialiste de la langue grecque que fut Denys le Petit. Dans ses *Institutiones*, Cassiodore fait un grand éloge de Denys. C'est, nous dit-il, un helléniste remarquable, capable de traduire, à la lecture, du latin en grec ou du grec en latin, car il est « in utraque lingua valde

(1) Cf. G. Morin, *Étude d'ensemble sur Arnobe le Jeune*, dans *Revue bénédictine*, t. XXVIII (1911), p. 158-160. Sur les Septante : *P. L.* 53, 518B, 552C, 553A, 562B. Écrits dogmatiques d'Arnobe et lettre de Cyrille : *P. L.* 53, 290C, 294C.

(2) Catalogue des œuvres de Mercator dans Schanz, t. IV, 2, p. 482-483.

(3) Cf. Préface aux *Sermones Nestorii*, *P. L.* 58, 756A.

(4) « Absolutissima interpretatio ». Cf. F. Blatt, *Remarques sur l'histoire des traductions latines*, dans *Classica et mediœvalia*, t. I (1938), p. 221.

(5) *P. L.* 54, 1186A-B = *P. L.* 48, 1008B, 1017A, 1026C.

(6) *P. L.* 54, 1187A = *P. L.* 56, 742A.

(7) Gennade, *De viris inl.* LII, LIII, LV, LVII, LXXXI, XCIII.

(8) Gennade, LIII et LVII. Cf. B. Czapla, *Gennadius als Litterar. historiker*, dans *Kirchengeschichtliche Studien*, IV, 1, Münster in. W.

doctissimus »[1]. Son activité de traducteur s'exerce dans un monastère de Rome de 497 à 540 ; il s'intéresse non seulement à l'hagiographie grecque mais aussi aux querelles ecclésiastiques contemporaines et notamment à la controverse nestorienne. Aussi le voyons-nous traduire quantité de pièces à verser au dossier des grandes hérésies et en particulier certaines lettres anti-nestoriennes de Cyrille d'Alexandrie ; il publie à nouveau une traduction ancienne, par exemple celle des anathématismes de Cyrille contre Nestorius ; car il regrette que l'Occident les ignore[2]. Nous avons vu que ce genre de travaux sera repris par le diacre romain Rusticus qui corrigera la traduction des *Actes de Chalcédoine* et citera dans son *Contra Acephalos* toute la littérature grecque concernant le concile d'Éphèse : les écrits de Cyrille seront par lui constamment allégués.

A côté de Mercator et d'Arnobe le Jeune, de Gennade de Marseille et de Denys le Petit, il faut enfin à propos de l'entrée de Cyrille en Occident dire un mot de Cassiodore. Ce savant moine cherchera à mettre à Rome les lettres et les sciences grecques au service de la culture monastique ; il y fonda, de concert avec le pape Agapit, une sorte d'université chrétienne (535-536). Malheureusement, les vicissitudes de la guerre ostrogothique, au cours de laquelle Rome fut prise par Bélisaire (536) et reprise par Totila (546), pour devenir finalement byzantine, dispersa la bibliothèque qu'il avait déjà assemblée dans la Ville éternelle.

Après un voyage en Orient, Cassiodore, sans se décourager, fonde à Squillace en Calabre, le monastère de Vivarium où il commence à reconstituer une nouvelle bibliothèque.

Dans cette bibliothèque, Cyrille d'Alexandrie a-t-il trouvé place? Il ne faut pas se hâter de le conclure. Au début de ses *Institutiones*, Cassiodore nous déclare qu'il connait l'existence de commentaires grecs continus sur l'Écriture, de Clément, de Chrysostome, de Grégoire, de Basile et de Cyrille d'Alexandrie. De cette déclaration, nous ne pouvons pas conclure que Cassiodore a toutes leurs œuvres dans sa bibliothèque[3]. Quand il cite l'*Adversus Nestorium* de Cyrille, il ne donne que de vagues

(1) CASSIODORE, *Institutiones*, éd. Mynors, Oxford, 1937, p. 62, 12. Lire aussi p. 63, ces quelques lignes élogieuses : Qui tanta latinitatis et græcitatis peritia fungebatur, ut quoscumque libros græcos in manibus acciperet, latine, sine offensione transcurreret, iterumque Latinos attico sermone relegeret, ut crederes hoc esse conscriptum, quod os ejus inoffensa velocitate fundebat.

(2) DENYS, *Prolog. ad Petrum*, *P.L.* 67, 11B : «... Opportunum prorsus tempore existimans, quo tanti doctori apostolica fides Græcis jamdudum bene comperta, sed ignorata Latinis hactenus innotescat ». Sur cette réédition, par Denys, de Marius Mercator, cf. Mgr Duchesne, *Le VI[e] siècle*, p. 51.

(3) CASSIODORE, *Institutiones*, éd. Mynors, Oxford, 1937, p. 5, 15. P. Courcelle *loc. cit.*, p. 337 note l'expression prudente : ferunt.

références, In Ps. 43 A, 122 D, 153 C. On est incliné à penser que c'est aux collections conciliaires qu'il les a empruntées.

Cassiodore n'est pas le seul à cette époque à vouloir faire connaître aux Latins les Pères de l'Église grecque et notamment Cyrille d'Alexandrie. Le diacre Jean qui deviendra plus tard le pape Jean III (560-573), à une compilation déjà faite par Victor de Capoue, ajoutera des fragments d'Origène, de Pierre d'Alexandrie, de Diodore, de Didyme, de Basile, de Grégoire de Naziance, de Jean Chrysostome, de Sévérien de Gabala et aussi de Cyrille d'Alexandrie[1].

Cette note complémentaire sur l'entrée et l'influence de Cyrille en Occident ne se rattache que de loin au sujet central de notre travail mais en poussant au cours de cette étude nos recherches sur les sources de Cyrille, sources scripturaires, patristiques et profanes, et sur la répercussion de sa pensée théologique en Orient et en Occident, nous voulions prendre une vue plus nette de son point d'insertion dans l'histoire des doctrines en même temps que de son influence : nous avons pu constater qu'elle est notable soit par l'engouement qu'elle provoqua, soit par les réactions qu'elle suscita.

En montrant ses connexions avec le passé et les répercussions qu'eut sa doctrine dans les premiers siècles qui suivirent sa mort, nous avons donc achevé ce que nous avions commencé dans notre Introduction : replacer notre auteur dans son milieu, pour mieux apprécier l'originalité et la portée de sa pensée religieuse et d'une manière plus ou moins lointaine de sa doctrine spirituelle.

(1) Cf. Dom Pitra, *Spicil. Solesm.*, t. I, p. 278 sq.

NOTE F

Encyclique « Orientalis Ecclesiae »

L'encyclique *Orientalis Ecclesiae* sur saint Cyrille d'Alexandrie publiée à l'occasion du quinzième centenaire de sa mort est datée du 9 avril 1944. Le texte officiel latin a paru dans les *Acta Apostolicae sedis du* 20 mai 1944 (t. 36, p. 129-144) avec la suscription suivante : *Litteræ encyclicæ ad venerabiles Fratres Patriarchas, Primates, Archiepiscopos, Episcopos aliosque locorum Ordinarios, pacem et communionem cum Apostolica sede habentes : de S. Cyrillo Patriarcha Alexandrino, sæculo exeunte quinto decimo a piissimo ejus obitu.* La traduction française publiée par la Typographie polyglotte vaticane a été reproduite par la *Documentation catholique*, 27e année, t. XLII, nº 933, 4 mars 1945, p. 197-208, avec addition de sous-titres et de notes. Ce document touchant de près au sujet que nous avons traité, nous croyons devoir en donner ici un résumé en nous servant pour les citations de la traduction ci-dessus mentionnée.

Le saint Père rappelle d'abord les louanges avec lesquelles l'Église a toujours exalté Cyrille, « gloire de l'Église orientale ».

Célestin Ier le qualifie de « bon défenseur de la foi catholique » (Ep. XII, 4, P. L., 50, 467), « prêtre digne de la plus haute approbation » (Ep. XIII, 2, ibidem, 471), et « homme apostolique » (Ep. XXV, 7, *ibidem* 552). Le concile œcuménique de Chalcédoine a non seulement recours à sa doctrine pour confondre et réfuter de nouvelles erreurs, mais il n'hésite pas à la comparer même à la sagesse de saint Léon le Grand (Cf. Mansi, VI, 953, 956-7 ; VII, 9), qui, à son tour, loue chaleureusement et recommande les écrits d'un si grand Docteur, précisément parce qu'ils concordent entièrement avec la foi des Saints Pères (Cf. *Ep. ad Imp. Theodosium, P. L.*, 54, 891). Ce n'est pas avec une moindre vénération que le cinquième Concile œcuménique, réuni à Constantinople, rend hommage à l'autorité de saint Cyrille (Cf. Mansi, IX, 231 sq.). Plus tard, lors de la controverse sur les deux volontés dans le Christ, tant au premier Concile de Latran (Cf. Mansi, X, 1076 sq.) qu'au sixième Concile œcuménique, sa doctrine fut à juste titre et victorieusement vengée de nouveau de l'accusation de monothélisme dont quelques-uns la prétendaient à tort entachée. En effet, au témoignage de Notre très saint prédécesseur Agathon, « il fut le défenseur de la vérité » (Cf. Mansi, 270 sq.) et se montra « très constant prédicateur de l'orthodoxie » (Cf. *ibidem*, 262 sq.).

Pie XII parle ensuite de la vie sainte, de l'admirable doctrine et du zèle de saint Cyrille « lumière de la sagesse chrétienne, athlète de la force apostolique » et rappelle comment il fut le défenseur de la maternité divine de la Vierge Marie, de l'union hypostatique dans le Christ et de la primauté du pontife romain. Il le fait sommairement puisque à l'occasion du quinzième centenaire d'Éphèse, Pie XII avait déjà décrit ce rôle prépondérant de Cyrille en matière doctrinale [Cf. Encycl. *Lux veritatis*, A.A.S. XXIII (1931), p. 493 sq. Voir la traduction dans la *Doc. Catholique*, t. 27, col. 67]. Son autorité sur ce point était telle que la Sacrée Congrégation des Rites lui avait naguère conféré, par décret du 28 juillet 1882, le titre de Docteur de l'Église universelle.

Les fidèles du rite oriental qui ont mis Cyrille au nombre des « Pères œcuméniques », lui adressent de grandes louanges dans leurs prières liturgiques. Dans les « Menées » du 9 juin, on lit ce texte :

L'esprit illuminé par les flammes du Saint-Esprit, ô Cyrille, soleil resplendissant, tu as lancé tes oracles comme des rayons, tu as envoyé tes dogmes par tout l'univers, illuminant toutes les saintes assemblées, ô bienheureux et divin Cyrille, et poursuivant les ténèbres de l'hérésie par la puissance et les forces du splendide fruit des entrailles de Marie.

Abordant ensuite la question de l'Unité de l'Église, le Saint Père invite les chrétiens à réaliser, à la suite de saint Cyrille, la concorde des esprits, qui doit être assurée par un triple lien : l'unique foi catholique, l'unique charité envers Dieu et envers tous, l'unique obéissance et soumission à la hiérarchie légitime.

I

Unité de la foi chrétienne

Le patriarche alexandrin la défendit avec ardeur, comme en témoignent entre autres ces quelques mots :

Nous qui avons pour amis la vérité et les dogmes de la vérité, jamais nous ne les suivrons (les hérétiques) ; mais, marchant sur les traces des saints Pères, nous garderons le dépôt de la révélation divine contre toutes les erreurs (Cf. *Sur saint Jean*, LX, *P. G.*, 74, 419).

Pour moi, mon plus grand désir, c'est de travailler, de vivre et de mourir pour la foi qui est dans le Christ (Ep. X, *P. G.*, 77, 78).

Aucune injure, aucun outrage, aucune invective ne m'émeuvent..., pourvu que la foi soit entière et sauve. (Ep. IX, *P. G.*, 77, 62).

J'ai décidé de braver pour la foi du Christ n'importe quel labeur, de supporter n'importe quel tourment, même ceux que l'on répute parmi les supplices les plus douloureux, jusqu'à ce qu'enfin je subisse la mort, qui pour cette cause me sera joyeuse. (Ep. X, *ibidem*, 70).

En effet, si nous avions craint de prêcher la vérité pour la gloire de Dieu afin de ne pas nous exposer à quelques désagréments, de quel front, je le demande, exalterions-nous devant le peuple les combats et les triomphes des martyrs ? (Ep. IX, *ibidem*, 63).

Il avertit les moines d'Égypte des erreurs et des dangers de la doctrine nestorienne, « afin que si quelques-uns devaient vous attaquer, leur écrivait-il, opposant la vérité à leurs futilités, vous échappiez vous-mêmes au fléau de l'erreur, et ameniez les autres fraternellement par des arguments opportuns à garder avec constance, comme une pierre précieuse sertie dans leurs âmes, la foi confiée autrefois aux Églises par les saints apôtres » (Ep. I, *ibidem*, 14).

Cyrille met en pleine lumière le fait que cette foi chrétienne que nous devons garder et défendre de toutes nos forces, nous a été donnée par la Sainte Écriture et la doctrine des saints Pères (Cf. Ep. 55, *ibidem*, 292-293), et qu'elle nous est proposée clairement et légitimement par le magistère vivant et infaillible de l'Église. Quand les évêques de la province d'Antioche prétendirent pour conserver la paix qu'il suffisait de retenir la foi de Nicée, Cyrille tout en adhérant fermement au symbole de 325 réclama pour affermir l'unité la réprobation de l'hérésie nestorienne. Il savait qu'il ne suffisait pas d'accepter les documents anciens du magistère mais qu'il fallait aussi accepter tous ceux que par la suite, l'Église, en vertu de son autorité suprême, ordonne de croire. Bien plus, même en vue de la concorde, il n'est pas permis de dissimuler un seul dogme :

Désirer la paix, c'est vraiment le plus grand bien et le principal ; cependant, ce n'est pas à cause de cela qu'il faut mépriser la vertu de piété dans le Christ (Ep. LXI, *ibidem*, 325).

Elle ne conduit pas au retour si désiré des fils égarés à la vraie et juste unité dans le Christ, remarque Pie XII, cette méthode qui adopte seulement les chefs de doctrine sur lesquels tombent d'accord toutes ou presque toutes les communautés qui se glorifient du nom de chrétiennes, mais plutôt celle qui pose comme fondement de la concorde et de l'accord des fidèles du Christ, toutes les vérités divinement révélées dans leur intégrité.

L'énergie indomptable de Cyrille dans la réfutation de l'erreur nestorienne est ensuite soulignée. A cause d'elle, l'évêque d'Alexandrie fut iniquement expulsé de sa charge épiscopale et supporta, avec une invincible sérénité, les injures de ses frères, le blâme d'un conciliabule illégitime, les prisons et bien d'autres angoisses. Pour s'acquitter en conscience de son saint office, il résista ouvertement non seulement, aux évêques qui s'étaient écartés du droit chemin de la vérité et de la concorde mais à l'empereur lui-même.

II

Charité envers les égarés et amour de la concorde

La charité unit entre eux les membres du Corps mystique et les unit au Christ ; on doit avoir cette charité envers ceux-là mêmes qui se sont égarés. A ce point de vue, Cyrille est un remarquable modèle : tout en combattant énergiquement l'hérésie de Nestorius, il déclare que personne n'aime Nestorius plus ardemment que lui (Ep. IX, *ibidem*, 62). Il faut considérer ceux qui s'écartent du droit chemin comme des frères malades et les traiter avec douceur. « La chose, dit-il, réclame une grande modération » (Ep. LVIII, *ibidem*, 322).

Car d'âpres discussions poussent la plupart à l'impudence ; mieux vaut subir avec douceur ceux qui résistent, que de leur créer des embarras à la pointe du droit. De même que si leur corps était malade, il faudrait le palper d'une main légère, ainsi il faut secourir leur âme chancelante avec une certaine prudence en guise de remède. De cette façon, eux aussi reviendront pas à pas à la sincérité (Ep. 58, *ibidem*, 322).

Nous avons imité la diligence des médecins habiles : ceux-ci, en effet, ne soignent pas aussitôt par le feu ou le fer les maladies et les blessures du corps, mais ils traitent d'abord la plaie avec des médicaments lénitifs, attendant le moment opportun de la cautérisation et de l'opération (Ep. 18, *ibidem*, 123-126).

Animé d'une telle bienveillance pour les égarés, Cyrille se déclare « amant passionné de la paix et totalement étranger aux disputes et aux querelles, tel, enfin qu'il souhaite les aimer tous et être réciproquement aimé de tous » (Ep. IX, *ibidem*, 62).

Ce penchant pour la concorde apparaît spécialement lorsque, revenu de sa sévérité antérieure, il travaille avec soin à l'établissement de la paix avec les évêques de la province d'Antioche. A propos de leur légat, il écrit :

Peut-être se figurait-il aller au-devant de rudes combats pour nous persuader que les Églises devaient être unies dans la concorde et la paix, qu'il fallait écarter le prétexte à la moquerie des hétérodoxes, qu'il fallait briser la coalition de la méchanceté diabolique. De fait, il nous a trouvés si bien disposé à tout cela, qu'il n'a eu absolument rien à faire. Nous nous souvenons en effet de ces paroles du Sauveur : « Je vous donne ma paix, je vous laisse ma paix » (Ep. 39, *ibidem*. 175).

Comme à l'établissement de cette paix faisaient obstacle les douze chapitres traitant de « l'union physique » dans le Christ — pour cette raison rejetés comme hétérodoxes par les Antiochiens — Cyrille sans les désavouer ni les rejeter, puisqu'ils proposaient une doctrine hétérodoxe, s'expliqua néanmoins dans plusieurs lettres, de manière à écarter la moindre apparence d'erreur et à aplanir la voie à la concorde. Il en avisa

les évêques, « non comme des adversaires, mais comme des frères » (Ap. 33, *ibidem*, 161).

Pour la paix des Églises, et afin qu'elles ne soient pas divisées par des divergences d'opinions, les condescendances ne sont pas inutiles (Ep. 43, *ibidem*, 222-224).

La charité de Cyrille recueillit les fruits de la paix. Quand il put contempler cette paix naissante et embrasser d'un cœur fraternel les évêques de la province d'Antioche qui condamnaient l'hérésie nestorienne, il s'écria :

Que les cieux se réjouissent et que la terre exulte ! Car elle est abattue la paroi qui nous séparait, calmée la cause de notre affliction, écartée toute discorde, puisque le Christ, notre Sauveur à nous tous, a accordé la paix à ses Églises (Ep. 39, *ibidem*, 174).

III

Accord de Cyrille avec le Siège Apostolique

L'œuvre de la foi serait défectueuse et inefficace pour affermir l'unité dans le Christ Jésus, si elle ne s'appuyait sur cette pierre sur laquelle l'Église a été définitivement fondée, c'est-à-dire sur *l'autorité suprême de Pierre et de ses successeurs*. Ceci est lumineusement prouvé par la conduite de l'évêque d'Alexandrie dans sa mission si importante. Tant en poursuivant l'hérésie nestorienne qu'en établissant l'accord avec les évêques de la province d'Antioche, il agit toujours dans l'union la plus étroite avec le siège apostolique. Quand il s'aperçut que les erreurs de Nestorius s'insinuaient partout, il écrivit des lettres à Célestin Ier dans lesquelles on lit entre autres :

Puisque Dieu exige de nous la vigilance dans ces matières, et qu'une antique coutume des Églises persuade de communiquer pareilles questions à ta Sainteté, j'écris, poussé par une pressante nécessité (Ep. XI, *ibidem*, 79).

Célestin répond qu'il a embrassé Cyrille « comme présent dans ses lettres, puisqu'ils ont un unique et même sentiment dans le Seigneur » (Cf. *Ep. ad Cyrillum*, *ibidem*, 90). C'est pourquoi le Souverain Pontife lui délégua l'autorité apostolique, autorité en vertu de laquelle il devrait faire exécuter les décrets déjà portés au Concile de Rome contre Nestorius. Au Concile d'Éphèse le patriarche alexandrin représentait légitimement le Pontife romain, qui recommanda spécialement à ses propres légats de confirmer l'œuvre et l'autorité de Cyrille. Au nom de l'évêque de Rome, il préside donc ce synode et, le premier de tous, il en signe les actes. La concorde entre le Siège Apostolique et celui d'Alexandrie était si grande que lorsqu'il fut donné lecture publique de la lettre de Célestin dans la deuxième session du Concile, les Pères s'exclamèrent unanimes : « Juste est ce

jugement, à Célestin, nouveau Paul, à Cyrille, nouveau Paul, à Célestin, gardien de la foi, à Célestin en accord avec le Synode, à Célestin le Synode entier rend grâces. Un seul Célestin, un seul Cyrille, une seule foi au Synode une seule foi de tout l'univers» (MANSI IV, 1287). Peu après, Cyrille pouvait écrire :

A la rectitude de ma foi ont rendu témoignage et l'Église romaine et aussi le saint Synode qui, si je puis m'exprimer ainsi, représentait l'univers entier (*Apol. ad Theodos* *P. G.*, 76, 482).

Cette union de Cyrille avec le Saint-Siège apparaît encore clairement, lorsqu'il s'agit d'établir et de consolider la paix avec les évêques de la province d'Antioche. Célestin, bien qu'il approuvât et ratifiât ce que le prélat alexandrin avait fait au Synode d'Éphèse, jugea néanmoins devoir en excepter la sentence d'excommunication, que le président du Concile avait portée avec les autres Pères contre les Antiochiens.

Quant à ceux qui semblent avoir consenti à la même impiété que Nestorius... bien qu'on ait lu contre eux votre sentence, cependant Nous aussi Nous décrétons ce qui Nous paraît opportun. Dans de telles affaires, il faut considérer bien des choses, dont le siège apostolique a toujours tenu compte... S'il donne espoir d'amendement, nous voulons que votre fraternité se mette en rapport par lettre avec l'Antiochien... Il faut espérer de la divine miséricorde que tous reviendront sur le chemin de la vérité (Ep. XXII, *P. L*,, 50, 542-543).

Obéissant aux normes romaines, Cyrille commence à agir en vue du retour de la paix avec les évêques de la province d'Antioche. Comme on prétendait que Sixte III, le successeur de Célestin, ne voyait pas d'un œil favorable la déposition de Nestorius de sa charge épiscopale, le patriarche alexandrin réfuta ces bruits :

Il (Sixte) a écrit en pleine harmonie avec le saint Synode ; il a confirmé toutes ses décisions et pense comme nous (Ep. 40, *P. G.*, 77, 202).

De tout ceci, il ressort avec évidence que Cyrille a été en parfait accord avec le Siège apostolique. Célestin ne lui ménage pas ses félicitations :

Nous nous félicitons que votre Sainteté soit douée d'une vigilance telle que vous ayez déjà dépassé les exemples de vos prédécesseurs, qui pourtant eux aussi se sont toujours montrés les défenseurs des dogmes de l'orthodoxie... Vous avez découvert tous les pièges de la prédication fallacieuse... C'est un grand triomphe pour notre foi que vouz ayez si vaillamment affirmé nos dogmes et réfuté ainsi les dogmes contraires par les témoignages des Saintes Écritures (Ep. XI, 1-2, *P. L.*, 50, 461).

Lorsque Sixte III reçut de l'évêque Alexandrin la nouvelle de la conclusion de la paix, il lui écrivit plein de joie :

Alors que Nous étions en souci, car Nous voulons que personne ne périsse, voici que votre Sainteté nous signifie par ses lettres que le corps de l'Église est rétabli dans son unité. Ses articulations fonctionnant à nouveau dans leurs propres membres,

Nous ne voyons plus personne errer au dehors puiqu'une foi unique atteste que tous sont à leur place au dedans... La fraternité universelle se réunit autour du bienheureux apôtre Pierre : c'est bien le lieu qu'il faut aux auditeurs et qui convient aux choses à entendre... Les frères sont revenus à Nous, à Nous, dis-je, qui après avoir traité la maladie d'un zèle commun, avons fait retrouver la santé aux âmes... Exulte, très cher Frère, exulte en vainqueur, car les frères sont revenus à Nous. L'Église cherchait ceux qu'elle a reçus. Car si Nous voulons qu'aucun des petits ne périsse, combien plus devons-nous Nous réjouir de la santé des chefs ? (Ep. V, 1, 3, 5 ; *ibidem*, 60-604).

Conclusion de l'encyclique de S. S. Pie XII

S. S. Pie XII invite les pasteurs et les fidèles à travailler sous le patronage et à l'exemple de saint Cyrille, au retour des Orientaux dissidents. Cette exhortation s'adresse aussi aux évêques dissidents et à leurs troupeaux puisque, bien que séparés de Rome, ils louent et vénèrent cependant le patriarche alexandrin comme une gloire de famille. Le Saint Père s'adresse tout particulièrement à ces fils dissidents de l'Orient qui, tout en honorant d'une suprême vénération Cyrille, ne reconnaissent cependant pas l'autorité du Concile de Chalcédoine, parce qu'il y fut solennement défini qu'il y a une double nature en Jésus-Christ. Qu'ils considèrent que l'évêque d'Alexandrie ne s'oppose pas aux décrets portés ensuite au Concile de Chalcédoine, alors que surgissaient de nouvelles erreurs. Il écrit, en effet :

Il ne faut pas écarter et répudier aussitôt tout ce que disent les hérétiques, car ils confessent bien des vérités que nous affirmons aussi... Ainsi en est-il de Nestorius lui-même qui, bien qu'il affirme deux natures, signifiant par là la différence entre la chair et le Verbe de Dieu — autre en effet est la nature du Verbe, autre celle de la chair — ne confesse cependant pas avec nous l'union. (Ep. 44, *P. G.*, 77, 226).

Il est permis de même d'espérer, ajoute Pie XII, que les sectateurs actuels de Nestorius eux aussi, s'ils examinent attentivement et sans préjugés les écrits de saint Cyrille, verront s'ouvrir devant eux la voie qui mène à la vérité et se sentiront, avec l'aide de la grâce divine, rappelés au giron de l'Église catholique.

Le Saint Père termine en implorant par cette célébration du xve centenaire de saint Cyrille, le puissant patronage de ce Docteur sur l'Église universelle, et spécialement sur tous ceux qui en Orient se glorifient du nom de chrétiens, demandant par-dessus tout que dans les frères et fils s'accomplisse heureusement ce qu'il écrivit un jour plein de joie reconnaissante :

Voici que les membres séparés du corps ecclésiastique sont de nouveau réunis entre eux, et il ne subsiste plus rien qui par discorde divise les ministres du Christ (Ep. 49 ; *ibidem*, 252).

Cette encyclique de S. S. Pie XII, datée du 9 avril 1944, dimanche de la Résurrection, paraissait, au moment même où nous mettions la dernière

main à la correction des épreuves du présent ouvrage sur *le Dogme et la Spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie.* Nous avons tenu sinon à la reproduire intégralement, du moins à la résumer, en empruntant parfois les termes mêmes du texte pontifical traduit en français, et surtout en citant intégralement les passages de Cyrille qui ont servi de base au jugement porté par le Saint Père sur le docteur alexandrin.

Ce document vaut à la fois par la haute autorité de Celui qui l'a signé et par la valeur interne de la démonstration qu'on y trouve. Une confirmation aussi autorisée des positions que nous avons défendues au cours de notre travail sur la pensée religieuse et la vie spirituelle et apostolique de saint Cyrille est pour nous un précieux encouragement. Un observateur impartial, en lisant cette encyclique «*Orientalis Ecclesiæ*» et en se rappelant la dispute célèbre qu'elle évoque, sera frappé de la place importante que tient l'évêque théologien d'Éphèse dans l'histoire des doctrines et du souvenir encore si vivace qu'on a gardé de lui dans certains milieux, après quinze siècles écoulés.

INDEX DES SOURCES

Dom P. Renaudin, O. S. B., dans son opuscule : « *La Théologie de S. Cyrille d'Alexandrie d'après saint Thomas d'Aquin* », Anvers 1937, a tenté d'établir la liste des manuscrits et éditions des œuvres du grand docteur. Nous nous contentons de renvoyer le lecteur à ce travail méritant et de ne donner ici que quelques indications indispensables.

CYRILLE D'ALEXANDRIE

Aubert, *S. Cyrilli Alex. opera omnia graece et latine*, 1638, 7 vol. in-fol.

Canisius, *Divi Cyrilli archiepiscopi alexandrini operum omnium, quibus nunc praeter alia complura nova, recens accessere undecim libri in Genesim, numquam antea in lucem aediti*, t. I, II ; *Epistolae et synodicae constitutiones, praesertim adversus Nestorium haeresiarcham:* quibus et alia pleraque nunc recens adjecta, summoque studio restituta cohaerent, 3 in-fol, Cologne, 1546.

Ce travail était présenté par Canisius (cf. les deux dédicaces, t. I, p. 176 et 182) comme une édition plus correcte des œuvres de saint Cyrille déjà imprimées et enrichies de parties jusqu'alors inédites, en particulier de onze livres sur la Genèse. En fait, cette édition, incomplète elle-même et souvent défectueuse, semble avoir été peu connue.

Chabot, *S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam*, pars prior, 1912. In *Corpus scriptorum Christianorum Orientalium*. Parisiis.

Christ (Extraits traduits dans) :

Slovo na iskhodié douchi i na Vtporoe Pricheslvié, 1847, III, p. 3.

O Sviatoi Troitsié, 1847, III, p. 3.

O Votchéloviétchénii Gospoda, 1847, III, p, 3 ;

Pri vskouplénii vo SV. Tchetiredesiatnitsou.

Tolkovanié na proroka Malakhiiou, 1842, III, p. 206, IV, p. 3.

Iziasnenie Simvola Viéry, Sostavlennago Oltsami Nikeiskago Sobora, 1841, I, p. 38.

Conybeare (Fr. C.), *The Armenian version of Revelation and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter*, edited from the oldest ms., and Englished, Cramer, *S. Cyrilli Alex. Catena in Acta SS. Apost.* Oxford 1838. Londres 1907. Cf. Mercati, *Theologische Revue*, Münster, p. 126 sq.

Euringer, *Anaphorae œthiopicae, dans Zeitschrift für Semitistik*, 1933, p. 44 sq. p. 264 sq.

Fabricius Harles, *Bibliotheca Graeca*, t. 9, p. 454-457. Donne le détail des éditions anciennes de Cyrille.

MAI (A.), *Novae Patrum Bibliothecæ*, 8 tomes. Quelques œuvres de Cyrille éditées dans les tomes 1, 2, 3, 6. Elles ont été reproduites dans MIGNE.

MIGNE, *Œuvres complètes de Cyrille*. Cf. infra *Patrologie grecque de* MIGNE, t. 68 à 77. Voir plus loin le détail.

NEUMANN, *Juliani Imperatoris Librorum contra christianos quae supersunt*, Leipzig, 1880. Dans cet ouvrage E. Nestlé a édité *Cyrilli Alex. librorum contra Julianum Fragmenta Syriaca*, p. 42-63. Neumann a donné une traduction latine des fragments grec et syriaque des livres 11 à 20, p. 64-87.

PAYNE SMITH (R.), *S. Cyrilli Alex. archiepiscopi commentarii in Lucae Evangelium quae supersunt syriace*, Oxford, 1858.

Traduction anglaise en 2 vol. (1859) : *A commentary upon the gospel according to S. Luke by S. Cyril*, patriarch of Alexandria now first translated into English from an ancient syriac version.

PITRA, *Analecta sacra et classica*, Paris, 1888, p. 38-36 (Quelques extraits du *Thesaurus*).

PUSEY (Phil. Ed.), *S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII Prophetas* edidit Phil. Ed. Pusey, 2 vol. Oxonii, 1868.

PUSEY (Phii.), *Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in S. Joannis Evangelium*. Fragmenta varia. *Tractatus ad Tiberium diaconum duo*. Edit. Phil. Ed. Pusey, 3 vol. Oxonii, 1872.

PUSEY, *Cyrilli Arch. Alex. Epistolae tres œcumenicae, libri V contra Nestorium, XII capitum explanatio, XII capitum defensi utraque scholia de incarnatione Unigeniti*, Oxonii, 1875.

PUSEY, *Cyrilli Arch. Alex. de recta fide ad Principissas, de recta fide ad Augustas, quod unus Christus dialogus, Apologeticus ad Imperatorem*. Oxonii, 1877.

RÜCKER (A.), *Die Lukas-Homilien des heiligen Cyril von Alexandrien*, Breslau, 1911.

SCHWARTZ (E.), *Concilium universale Ephesinum*, in *A. C. O.* Tomus I : Acta graeca, pars 1-8. Jussu atque mandato Societatis scientiarum Argentoratensis edidit E. Schwartz, Berolini et Lipsiae 1927-1930 (On verra plus bas le détail des collections concernant le Concile d'Éphèse).

SCHWARTZ (E.), *Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431*, Munchen, 1920 (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philos. et philolog. und hist. Klasse XXX, 8).

SICKENBERGER (J.), *Fragmente der Homilien des Cyrill von Alex. zum Lukas evangelium* (T. U. XXXIV) 1. Leipzig, 1909.

SOTCHNINENIIA, Éd. de la Douchovn. akad. Moskou en 15 vol.

TVORENIIA, 8 parties, 4 t. in-8°, Moscou, 1880-90.

NESTORIUS

LOOFS, *Nestoriana*, Halle, 1905 (15 lettres et 30 sermons, un bon nombre de fragments. Les lettres les plus importantes sont les trois lettres au Pape Célestin Ier et la 2e lettre à Cyrille).

BEDJAN, *Nestorius, Le Livre d'Héraclide de Damas* (texte syriaque), Paris, 1910, traduction française de NAU et de BRIÈRE, Paris 1910. Édité sous un pseudonyme, cet ouvrage est d'une authenticité contestée ; il attaque les décisions d'Éphèse, la doctrine de Cyrille et de Dioscore et combat le Manichéisme.

Nouveaux fragments syriaques :

LEBON, *Le Muséon*, Louvain, 1923, 47-65.

Corpus scriptorum christianorum orientalium. Paris, 4e sér. 5-6, 1929-1933.

CONCILE D'ÉPHÈSE DE 431

Les *textes grecs* sont fournis, sans compter deux petites collections, par :

1° La *Collectio Vaticana* (codex 830) avec 172 pièces, Schwartz, *Acta Conciliorum oecumenicorum*, I, vol. I, pars 1-6.

2° La *Collectio Seguieriana* avec 146 pièces toutes contenues dans la « Collectio Vaticana ».

3° La *Collectio Atheniensis:* avec 177 pièces : 58 pièces manquent dans les deux autres collections. *A. C. O.*, I, 1, p. 7. Le texte de base de ces collections a été rédigé par un partisan de Cyrille et au septième siècle augmenté et remanié de diverses manières. La *Vaticana* n° 140-64 est empruntée pour la plus grande partie à la collection favorable à Nestorius du comte Irénée (*D. T. C.*, tome 7, 2533 sq.).

Les *traductions latines* ont paru, semble-t-il, au VIe siècle en connexion avec la controverse des Trois Chapitres (Concile de Constantinople, 553).

La *Collectio Casinensis* est plus vaste. Le diacre romain Rusticus (564-565 à Constantinople) rassembla et traduisit les documents. Son but était de prouver que les Trois Chapitres avaient été condamnés à tort en 553. Il emprunta 216 pièces sur 236. La 1re partie de la collection reproduit une traduction latine des Actes d'Éphèse faites peu auparavant à Constantinople *(Collectio Turonensis)*.

La *Collectio Veronensis* (*A. C. O.*, I, vol. 2) met en relief l'intervention de Célestin Ier.

La *Collectio Palatina* (Vat. Pal. 234 ; *A. C. O.*, I, vol. 5, pars 1) contient les écrits de Marius Mercator et d'autres documents ; l'auteur est un moine scythe qui fit cette compilation avant 550, d'après Nisters, entre 500 et 519.

La *Collectio Sichardiana* (après 563, *A. C. O.*, I, 5, 245-318) et la *Collectio Winteriana* *A. C. O.*, I, 5, 341-381) sont peu volumineuses. On ne peut les dater avec précisi cn

AUTRES ÉDITIONS OU COLLECTIONS CONCILIAIRES

Bouriant, *Fragments coptes sur le Concile d'Éphèse*, dans les *Mémoires publiés par les Membres de la Mission archéologique française au Caire*, Paris, 1892, t. 8.

Harduin, *Conciliorum Collectio*, t. I sq. Hefele, Parisiis, 1715.

Kraatz, *Koptische Akten zum ephesinischen Konzil von Jahre 431*, Leipzig, 1904.

Labbe, *Concilia*, t. I, sq.

Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Florent et Venet., 1759, sq., t. III, IV et V, Paris-Leipzig, 1901, t. IV.

Rücker, *Ephesinische Konzilsakten in armenisch-georgischer Ueberlieferung*, dans les *Sitzungsberichte der bayer. Akad. der Wissenschaft*, Munich, 1930.

Rücker, *Ephesinische Konzilsakten in lateinischer Ueberlieferung*, Oxenbronn, 1931.

PATROLOGIE DE MIGNE

Patrologie grecque:

T. 25-28. Athanase.

T. 65. Proclus (C. P.), Flavien (C. P.), Atticus (C. P.) Sermons et lettres.

T. 66. Théodore de Mopsueste.

T. 67. Socrate, Sozomène.

T. 68 à 77. Paris 1850. Cyrille d'Alexandrie, *Œuvres complètes*. Migne reproduit l'édit. Aubert, 1638, avec les nouveaux écrits publiés par le Cardinal Mai sous le nom de Cyrille. Cf. *supra*, p. 53.

De adoratione in spiritu et veritate, t. 68, 133-1125.
Glaphyres, t. 69, 9-796.
Commentaire sur Isaïe, t. 70, col. 10-1149.
Commentaire sur les douze petits prophètes, t. 71 et t. 72, col. 9-364.
Commentaire sur Saint Jean, t. 73 et 74, col. 9-756.
Fragments de commentaires perdus dans les t. 69, 70, 72, 74.
Thesaurus, t. 75, col. 9-654.
De consubstantiali Trinitate, t. 75, col. 658-1124.
Scholia de Incarnatione Unigeniti, t. 75, col. 1369-1472.
De recta fide ad Theodosium Imperatorem, t. 76, col. 1133-1200.
De recta fide ad Principissas (ad Reginas I), t. 76, col. 1201-1336.
De recta fide ad Augustas (ad Reginas II), t. 76, col. 1336-1425.
Adversus Nestorii blasphemias, t. 76, col. 9-248.
Anathématismes, t. 77, col. 120-121.
Apologeticus contra Orientales, t. 76, col. 316-386.
Apologeticus contra Theodoretum, t. 76, col. 385-452.
Explicatio duodecim capitum, t. 76, col. 293-312.
Apologeticus ad Theodosium, t. 76, 453-488.
Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam, t. 76, 259-292.
Dialogue « Quod unus Christus », t. 75, col. 1253-1362.
Fragments d'ouvrages dogmatiques incomplets. *Liber contra Synousiastas*, t. 76, col. 1427-1435.
Libri adversus Diodorum Tarsensem et Theodorum Mopsuestanum, t. 76, col. 1437-1452 (extraits en latin).
Liber textuum, t. 76, col. 145 (quelques fragments insignifiants).
De Synagogæ defectu, t. 76, col. 1421-1422.
Contra Julianum imperatorem, t. 76, col. 503-1064.
Homélies pascales, t. 77, col. 391-981 (29 homélies pour les années 414 à 442).
Homélies diverses, t. 77, col. 981-1176 (17 homélies et cinq fragments).
Lettres, t. 77, col. 9-390.
Ouvrage douteux : *Adversus anthropomorphitas*, t. 76, col. 1065-1132.
Ouvrages apocryphes : *De Incarnatione Domini*, t. 75, col. 1419-1478. *De Trinitate*, t. 75, col. 1148-1189. *De sancta Trinitate*, t. 77, col. 1119-1174. *Collectanea*, t. 77, col. 1176-1289. *De Incarnatione Verbi Dei*, t. 75, col. 1413-1420. *Dialogus cum Nestorio*, t. 76, col. 247-257.

T. 77. Sermons et correspondance des évêques Jean d'Antioche, Paul d'Émèse, Firmus de Césarée, Acace de Bérée, Acace de Mélitène, Théodote d'Ancyre, Rabbulas d'Edesse.

T. 78. Isidore de Péluse, *Lettres*. Voir *infra* Aigrain, p. 539.

T. 79. Nil le Sinaïte.

T. 83 à 84. Théodoret. Le *De Incarnatione Domini* de Théodoret se trouve dans les œuvres de Cyrille, t. 75, col. 1419. Le tome 84 reproduit le *Synodicon Casinense* de Rusticus. Édition médiocre à corriger par Schwartz, *A. C. O.*, t. IV.

T. 85. Antipater de Bostra et Basile de Séleucie (sermons sur la Vierge).

T. 86. Evagrius. *Historia Ecclesiastica*, I-XII, col. 2420-2453. Cf. plutôt, édition Bidez et Parmentier, *Ecclesiastical History of Evagrius*, Londres, 1898.

T. 90, 91. *Maxime le Confesseur*.

T. 92. *Chronicon Paschale*, col. 800.

T. 93. Hésychius de Jérusalem (sermons sur la Vierge).

Patrologie latine

T. 67.	Facundus d'Hermiane, *Prod efensione trium capitulorum.*
T. 68.	Liberatus. *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum,* col. 969-1052. Je l'ai cité ci-dessus p. 70, n. 3 ; p. 361, n. 1 ; 466 ; 509, n. 2.
T. 31.	Leporius. *Libellus emendationis.*
T. 33 sq.	Saint Augustin.
T. 48.	Marius Mercator, col. 699-1241. Cf. édit. Baluze, Paris, 1684, et Garnier, Paris, 1673.
T. 50.	Cassien. *De Incarnatione.*
T. 50.	S. Célestin et Sixte III. *Lettres,* cf. Coustant. *Epistolae Pontificum Romanorum.*
T. 50.	Vincent de Lérins. *Commonitorium.*
T. 52.	S. Pierre Chrysologue. *Sermons.*
T. 53.	Arnobius Junior. *Dialogue.* Voir *supra,* p. 521, 521, n. 1 ; 522.
T. 54.	Saint Léon le Grand. *Sermons et Correspondance.*

On complètera facilement la bibliographie patristique en se reportant aux ouvrages de O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* t. IV et V. Fribourg-en-Br., 1924-1932 ; de B. Altaner, *Précis de Patrologie,* traduit par l'abbé M. Grandclaudon, Mulhouse, 1941 ; et aux articles des grandes encyclopédies.

En ce qui concerne saint Cyrille, lire l'important article : *Chaînes exégétiques grecques* de Mgr R. Devreesse, dans le supplément au *Dictionnaire de la Bible,* col. 1084-1234. Dans *Studi e testi,* LVII, cité du Vatican, 1932, Mgr Devreesse a édité l'ouvrage de Pélage, *In Defensione trium capitulorum;* avec le *Breviarium de* Liberatus et le *Pro defensione trium capitulorum* de Facundus d'Hermiane, cet écrit fait bien connaître l'histoire du Nestorianisme.

J'indiquerai en terminant les trois grandes collections suivantes, comme indispensables pour le travail que nous avons entrepris :

Corpus scriptorum christianorum orientalium, de Chabot, Paris.

Griechische christliche Schriftsteller, édit. par la *Kirchenväter Kommission,* Leipzig.

Patrologia orientalis de Graffin-Nau, Paris.

Ces trois collections ne peuvent guère être utilisées que pour l'étude du milieu cyrillien et de l'influence cyrillienne ; car si Chabot nous donne les *Commentaires sur Luc,* Graffin, que je sache, ne nous fournit aucun traité de Cyrille, mais seulement deux écrits utiles pour notre présent travail : *The history of the patriarchs of the coptic church of Alexandria* (*P. O.,* tome I, Paris, 1903) et la *Chronique de Séert* (édit. Addai Scher, *P. O.,* t. IV, 3 ; t. V, 2 ; t. XIII, 4, Paris, 1908-1919). — Nous attendons encore l'édition critique de Cyrille dans la collection des *Griechische christliche Schriftsteller.*

RENSEIGNEMENTS BIBLIOGRAPHIQUES COMPLÉMENTAIRES POUR L'ÉTUDE DE CYRILLE ET DE SON MILIEU

Socrate, Sozomène et Théodoret peuvent guider pour l'histoire des premières années du v[e] siècle. On peut compléter par l'histoire ecclésiastique de ZACHARIE DE MYTILÈNE (VI[e] s.) insérée dans les livres III, VI d'une chronique syriaque en douze livres s'étendant jusqu'en 568-569 (éd. BROOKS dans le *Corpus Scriptorum christianorum orientalium, Scriptores Syri,* t. V et VI, 1919-1924 ; trad. allemande par AHRENSET KRUEGER, 1899. Texte grec perdu). THÉODORE LE LECTEUR est l'auteur d'une *Histoire ecclésiastique* allant de 450 à 527 dont on n'a que des fragments et d'une *Historia Tripartita* rédigée d'après Socrate, Sozomène et Théodoret. JEAN D'ÉPHÈSE († 586) avait écrit une *Histoire ecclésiastique* en trois parties : première partie, perdue ; deuxième, insérée dans une *Chronique* de 774-775 ; troisième, conservée dans une traduction syriaque. EVAGRIUS († vers 600) est l'auteur d'une *Historia ecclesiastica* comprenant six livres et allant de 431 à 594.

Pour l'histoire des Trois-Chapitres et du nestorianisme : FACUNDUS D'HERMIANE, *Pro defensione trium capitulorum* ; LIBERATUS, *Breviarium causas Nestorianorum et Eutychianorum* ; PÉLAGE, *In defensione trium capitulorum.*

Sur l'Orient et spécialement l'Égypte : *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, édit. H. EVETTS, *The history of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria: Chronique de Séert; Chronique* de MICHEL LE SYRIEN, édit. CHABOT, Paris, 1899-1924 ; *Plérophories* de JEAN DE HAIOUMA, trad. NAU, dans *Revue de l'Orient chrétien,* t. III, 1898.

Lettres des Papes jusqu'à Saint Léon I[er], éd. COUSTANT, Paris, et *Patrologie latine* de MIGNE, *passim.*

Enregistrement et résumé des lettres pontificales dans JAFFÉ-WATTENBACH, *Regesta pontificum romanorum,* Leipzig, 1885. Cf. K. SILVA-TAROUCA, *Beiträge zur Ueberlieferungsgeschichte der Papstbriefe des 4, 5 und 6 Jahrhunderts,* dans *Zeitschrift für Katholische Theologie,* t. XLIII, 1919, p. 467-481 et 657-692.

Liber Pontificalis, éd. L. DUCHESNE, Paris, 1886.

V. GRUMEL, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople,* t. I, Les actes des patriarches, Kadi-Koÿ, 1931.

On peut consulter aussi pour cette période : E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums,* t. II, Tubingue, 1933 ; J. MASPERO, *H[re] des Patriarches d'Alexandrie, depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises jacobites* (518-616), Paris, 1923. — G. KRUEGER, *Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik,* Iéna, 1884 ; J. LEBON, *Le Monophysisme sévérien,* Louvain, 1909 ; J. PARGOIRE, *L'Église byzantine de 527 à 847,* Paris, 1905. — VASILIEF, *Histoire de l'Empire byzantin,* trad. française, Paris, 1932 ; Ch. DIEHL et G. MARÇAIS, *Le Monde oriental, de 395 à 1081* (t. III de l'*Histoire générale,* Moyen âge sous la direction de G. GLOTZ), Paris, 1936.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE DES TRAVAUX

ABEL (F.-M.), *La Géographie sacrée chez S. Cyrille d'Alexandrie,* dans *Revue Biblique,* 1922, p. 407-427.

ABEL (F.-M.), *Parallélisme exégétique entre S. Jérôme et S. Cyrille d'Alexandrie,* dans *Vivre et Penser,* 1er art., p. 94 à 119, 2e art., p. 212-230. 1re série, Gabalda, 1941.

AIGRAIN (R.), *Quarante-neuf lettres de S. Isidore de Péluse,* Paris, Picard, 1911.

ALFIONOV (Ja.), *Imperator Ioulian i ego otnochenie k khristianstvou,* Kazan, 1877.

ALÈS (A. D'), *Homélie 4* dans *Recherches de Science religieuse,* 1932, p. 67-70.

ALÈS (A. D'), *Le Symbole d'union de 433,* dans *Rech. de Science religieuse,* t. III, 1931, p. 257-268.

ALÈS (A. D'), *Le Concile d'Ephèse,* dans *Gregorianum,* t. XII, 1931, p. 201-266.

ALÈS (A. D'), *La Lettre de Théodoret aux Moines d'Orient,* dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* 1931, tome VIII, p. 413-422.

ALÈS (A. D'), Article *Maternité divine, D. A. C. F.,* col. 187 sq.

ALÈS (A. D'), *Autour de Nestorius* dans *Recherches de Science religieuse,* 1914, p. 236-245.

ALÈS (A. D'), *Le Dogme d'Éphèse,* Paris, Beauchesne, 1931.

ALÈS (A. D'), *Saint Cyrille d'Alexandrie et les sept à Sainte-Marie d'Éphèse,* dans *Rech. de Sc. rel.,* 1932, p. 62 sq.

ALLATIUS, *Vindiciæ synodi Ephesinæ et sancti Cyrilli Alexandrini,* Rome, 1661.

ALTANER (B.), *Précis de Patrologie,* traduit par l'abbé M. Grandclaudon, Mulhouse, 1941.

AMANN (E.), *Doctrine christologique de Th. de Mopsueste* (A propos d'une publication récente), dans *Revue des Sciences religieuses,* 1934, t. XIV, p. 161-190.

AMANN (E.), Art. *Nestorius* dans *Dict. de Théologie catholique,* 1935.

AMANN (E.), *Le Dogme catholique dans les Pères de l'Église, Cyrille d'Alexandrie,* p. 330-341. Paris, Beauchesne, 1922.

AMÉLINEAU (E.), *Monuments pour servir à l'Histoire de l'Égypte chrétienne,* dans *Mémoires publiés par les Membres de la Mission archéologique au Caire,* t. IV, Paris, 1888-1895.

ANALECTA BOLLANDIANA, t. LI, *Cyr. ep. Alex.,* p. 6, 7, 9, 11, 14, 16, 18, 22, 23, 387, 404, 405.

ARNOU (R.), *Unité numérique et Unité de nature chez les Pères, après le Concile de Nicée,* dans *Gregorianum,* 15 (1934), p. 242-254.

ARNOU (R.), *Nestorianisme et Néoplatonisme,* dans *Gregorianum* (1936).

ARNOU (R.), *La Séparation par simple altérité dans la « Trinité Plotinienne »,* dans *Gregorianum,* t. XI, 1930, p. 181 sq.

ASSEMANUS (J. L.), *Bibliotheca orientalis*, Romae, 1725.

ASSEMANUS (J. L.), *De catholicis seu patriarchis chaldæorum et nestorianorum commentarius*. Rome, 1775.

BACKES (J.), *Die Christologie des heiligen Thomas von Aquin und die Griechischen Kirchenväter* (Forsch z. Christ. Lit. u. Dogmengeschichte B. 17 H. 3-4). Paderborn, 1931.

BAPHIDES (Ph.), *Saint Cyrille et sa lutte contre Nestorius*, Salonique, 1932 (en grec). Cf. *Byz. Zeitschrift*, 1933, 199.

BARHADBESABBA-ARBAYA, *Histoire des Saints Pères persécutés à cause de la vérité*, dans GRAFFIN, *Patrologia Orientalis*, t. IX, fasc. 5, Paris, 1913.

BARDENHEWER (O.), *Patrologie*, Fribourg, 1894, p. 335 à 343. Traduction française, Paris, Bloud, 1905, sous le titre *Les Pères de l'Église*.

BARDENHEWER (O.), *Geschichte der Altchristlichen Literatur*. Bd. IV, Freiburg, 1924. Schriftsteller im Umkreis des Patriarchats Alexandrien : Cyrillus von Alexandrien, p. 23-78.

BARDENHEWER (O.), *Bibliothek der Kirchenväter* II, 12, 1935. Traduction all. d'ouvrages choisis. Voir *de Ghellinck*, infra.

BARDY (G.), *Acace de Bérée et son Rôle dans la Controverse nestorienne*, dans *Revue des Sciences religieuses*, janvier 1938.

BARDY (G.), *En lisant les Pères*, Tourcoing, Duvivier, 1921.

BARDY (G.), *La Vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris, 1935.

BARDY (G.), *Saint Athanase*, Paris, Gabalda, 1914.

BARDY (G.), *Littérature grecque chrétienne*, Paris, Bloud et Gay, 1927.

BARDY (G.), Collaboration à l'*Histoire de l'Église*, dirigée par Fliche et Martin. T. III et IV.

BARONIUS, *Annales*, ad annum 430, n° 62 sq. Année 431, n° 7-136.

BATIFFOL (P.), *La Paix constantinienne et le Catholicisme*, Paris, 1914.

BATIFFOL (P.), *Les Présents de Saint Cyrille à la Cour de Constantinople*, dans *Études de Liturgie et d'Archéologie chrétienne*, Paris, 1919, 159-179 et dans *Bulletin d'ancienne Littérature et d'Archéologie chrétiennes*, I (1911), 247-264.

BATIFFOL (P.), *Anciennes Littératures chrétiennes. La Littérature grecque*. Paris, Lecoffre, 1897.

BATIFFOL (P.), *Le Siège apostolique* (345-451), Paris, 1924

BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Leipzig, 1934.

BAUMSTARK (A.), *Geschichte der Syrischen Literatur*, Leipzig, 1932.

BAUR (L.), *Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter* dans *Tub. T. Q. S.* 98 (1916) sq.

BERNARD (J. H.) (Fragments des livres 7 et 8 du De Adoratione). *On some fragments of an uncial manuscript of S. Cyril of Alexandria, Written on papyrus*, dans *Transactions of the Royal Irisch Academy*, part 18, Dublin, 1892, t. XXIX, p. 653-672.

BERNARDAKIS, dans *Échos d'Orient*, t. VI. *Les Appels au Pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius*, p. 30, 118, 249.

BERTRAM, *Theodoreti episcopi Cyrensis doctrina christologica*, Hildesheim, 1883.

BETHUNE-BAKER, (J. F.). *Nestorius and his teaching... with special reference to the newly recovered apology of Nestorius* (The bazar of Heraclides), Cambridge, 1908.

BOGOSLOVSKAIA ENTSIKLOPEDIIA réd. Glubokovskij N. N. ; édit. Lopoukhine A. P. (S. Pétersb. 1909), t. X, col. 246-279 : « *Kirill* » (archiep Aleks).

BÖMINGHAUS, *Das Konzil von Ephesus, eine geistesgeschichtliche und religiöse Besinnung*, dans *Stimmen der Zeit*, Juli 1931, p. 284-292.

BOUR (R. S.), *Ein Kapitel aus der Geschichte der Altkrist. Marien Verehrung: Marien Heiligtümer in der Grieschischen Kirche vor dem Konzil v. Ephesus* (*Sechster Inter-*

nationaler Marianischer Kongress in Trier, 1912). I. Die deutschen Referate (p. 94-97.

Bover, *La Mère de Dieu,* dans *Analecta sacra Tarraconensis,* 7, 1931, 139-169.

Bréhier (E.), *Philon, Commentaires allégoriques des Saintes Lois après l'œuvre des six jours.* Paris, Picard, 1909.

Bréhier (E.), *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* Paris, Vrin, 1925.

Bréhier (E.), *La Philosophie de Plotin,* Paris, Boivin, 1928.

Bréhier (E.), *Histoire de la Philosophie,* t. I et II, Paris, Alcan, 1938.

Brière (M.), Traduction française du *Livre d'Héraclide* avec le concours de R.-D. Bedjan et de Nau.

Bright (W.), Art. *Cyrille* dans *Dictionnary of Christian Biography.*

Caspar (E.), *Geschichte des Papsttums,* t. I (1930), spécialement p. 389-422, t. II (1933).

Cavallera (F.), *Le Dossier patristique de Timothée Ælure,* dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique,* 1909, p. 342-359.

Cavallera (F.), *Patrologia græca. Indices,* Paris, Garnier, 1912.

Cavallera (F.), *Le prétendu Schisme oriental de 343 à 398,* Tournai, 1900.

Cavallera (F.), *Saint Athanase (295-373).* Bloud, 1908.

Cavallera (F.), *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre,* 2 vol, Paris, Champion, 1922.

Cavallera (F.), *Le Schisme d'Antioche,* Paris, Picard, 1905.

Cayré, *Précis de Patrologie,* t. II, Paris, 1927.

Ceillier, *Histoire générale des Auteurs sacrés et ecclésiastiques,* Paris, tome XIII, p. 241 à 407.

Chapman, « *The papacy* ». *The patristic period,* dans *Cambridge Conferences.*

Chevalier (Ul.), Répertoire *Bio-bibliographie,* 2e éd., Paris, 1904, t. I, col. 1094-1095.

Christ (Extraits traduits dans) *Slovo na iskhodié douchi i na Vtoroe Prischestvie,* 1841, I, 200. *O Sviatoi Troitsié,* 1847, III, p. 3. *O Votchéloviétchénii Gospoda.*

Civiltà Cattolicà, 21 décembre 1929. *La divozione popolare alla madre de Dio e il XV centenario del concilio di Efeso,* p. 528 sq.

Clément (C.), *Theotokos avant 446,* dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* 1928, p. 599-613. (N. B. Clément est le prénom et en même temps un pseudonyme de Dillenschneider).

Clément (C.). *Le Sens chrétien et la Maternité divine de Marie aux IV et Ve siècles de l'Église.* Contribution à l'hre de la définition du plus haut dogme marial. Ch. Beyaert, Bruges.

Cremers (V.), *Dogmatische beteekenis van het Concilie van Ephese* dans *Studia Catholica,* de Nimègue, 7, 1391, p. 420-445.

Crum (W. E.), *Version allemande du Dialogue de Cyrille avec Anthime et Étienne,* Strasbourg, 1915.

Deneffe (A.), *Rückers neuer versuch zur Deutung des Nestorius.*

Deneffe (A.), *Der Dogmatische Wert der Anathematismen Cyrills* dans *Scholastik,* t. VIII, 1933, p. 64-88 et p. 203-216.

Denny (Edw.), *Papalism. A treatise on the claims of the Papacy as set forth in the encyclical « Satis cognitum »,* London, 1912, ch. XI. *The witness of the council of Ephesus as to Papalism,* p. 165-181.

Denzinger (H.) (et J. B. Umberg, S. J.), *Enchiridion Symbolorum,* Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum. Ed. 18-20, Fribourg-en-Brisgau. Herder.

Devreesse (R.), *Les Actes du Concile d'Éphèse* dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* t. XVIII, p. 223-242 et p. 408-431.

Devreesse (R.), dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 1930, p. 251-265.

DEVREESSE (R.). *Le Patriarcat d'Antioche depuis la Paix de l'Église jusqu'à la Conquête arabe*, 1 vol. in-8° raisin de XIX, 340 pages avec 11 cartes.

DEVREESSE (R.), *Après le Concile d'Éphèse*, dans *Échos d'Orient*, t. XXX, 1931, p. 271-292.

DEVREESSE (R.), Supplément au *Dictionnaire de la Bible*, col. 1084-1234 : *Chaînes exégétiques grecques*.

DEVY (V.), *Les décisions doctrinales du Concile d'Éphèse de 431* dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, avril-juin 1931, vol. I, n° 11.

DIAMANTOPOULOS (A.), *Sur la Primauté du Pape et le Concile*, dans *Échos d'Orient*, 9-11, 1931-1933.

DIAMANTOPOULOS (A.), *Le 3e Concile oecuménique*, dans *Échos d'Orient*, p. 250 sq., avril-juin 1934.

DIEHL (Ch.) et MARÇAIS (G.), *Le Monde oriental de 365 à 1081* (tome III de l'*Histoire générale*, Moyen Age, sous la direction de G. GLOTZ), Paris, 1936.

DIEKAMP (Fr.), *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein Griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*, Münster, 1907.

DILLENSCHNEIDER (Cl.), *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori*. Sources et synthèse doctrinale, Fribourg, t. I, 1931, t. II, 1934.

DISDIER (Th.), *Le Pélagianisme au Concile d'Éphèse*, dans *Échos d'Orient*, t. XXX, 1931, p. 314-333.

DOCUMENTATION CATHOLIQUE, 9 janvier 1932, n° 954, t. XXVII, *15e centenaire du Concile d'Éphèse*.

DOCUMENTATION CATHOLIQUE, 4 mars 1945, n° 933, t. XLII. Trad. fr. de l'encycl. « *Orientalis Ecclesiae* » du 20 mai 1944, à l'occasion du quinzième centenaire de Cyrille d'Alexandrie.

DONDAINE (A.), *La Documentation patristique de saint Thomas* dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, p. 326 à 328.

DORNER, *Entwicklungs Geschichte der Lehre von der Person Christi*, Stuttgart, 1845.

DOUCIN (L.), *Histoire du Nestorianisme*, 1698.

DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain, 1924.

DRAGUET, *Le Florilège antichalcédonien du Vatic. græc. 1431*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1928, p. 51-62.

DRIVER (G. R.) et HODGSON (Léonard), *The bazar of Heraclides* newly translated from the syriac, Oxford, 1925.

DUBARLE, *L'Ignorance du Christ dans saint Cyrille d'Alexandrie* in *Ephemerides Theologiæ Lovanienses*, janv. mart. 1939, p. 11 sq.

DUCHESNE (L.), *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, Paris, 1910.

DUCHESNE (L.), *Ed*on *du Liber Pontificalis*, Paris, 1886.

DUCHESNE (L.), *Origines du Culte chrétien*, Paris, 1909.

DUCHESNE (L.), *L'Église au VIe siècle*, Paris, 1925.

DUDON (P.), *Le Concile d'Éphèse et les Protestants*, dans *Études*, 1923.

DU MANOIR (H.), *Le Symbole de Nicée au Concile d'Éphèse*, dans *Gregorianum* a. XII (1931), vol. XII, p. 104-137.

DU MANOIR (H.), *L'Argumentation patristique dans la controverse nestorienne*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. XXV, p. 441 à 461 et p. 531 à 560.

DU MANOIR (H.), *Le Problème de Dieu chez Cyrille d'Alexandrie*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. XXVII, 1937, p. 585 sq. et p. 549 à 597.

DU MANOIR (H.), *L'Église, Corps du Christ, chez Cyrille d'Alexandrie*, dans *Gregorianum*, vol. XIX (1938), p. 573-603, vol. XX (1939), p. 83-100, 161-188, 481-506.

DUVAL (R.), *La Littérature syriaque*, 3e édition, Paris, 1907.

EBERLÉ (A.), *Die Mariologie des heiligen Cyrillus von Alexandrien,* Freiburg-im-Breisgau, 1921.

EHRHARD (Alb.), *Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift, Ein Werk Theodorets von Cyrus,* dans *Tübinger theol. Quartalschrift,* 70 (1888).

EHRHARD (Alb.), *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880; Allgemeine Uebersicht und erster Literaturbericht, 1880-1884,* dans *Strassburger Theologische Studien,* t. I, fasc. 4 et 5, p. 132-133.

EHRHARDT (A,.), *Version allemande du dialogue de Cyrille avec Anthime et Étienne,* Strasbourg, 1915 (trad. d'un ms. copte probablement du VIe siècle. Cf. *supra* Crum).

ENTSIKLOPEDITCHESKIJ SLOVAR (Brokhaus-Ephron), St. Pétersb., 1895, t. XV, pp. 115-116 : « *Kirill* », article signé N. B.

FENDT (L.), *Die Christologie des Nestorius,* Kempten, 1910.

FERON (F.), *Nestorius à Éphèse,* dans *Studia Catholica,* de Nimègue, 7, 1931, p. 399-419.

FESSLER-JUNGMANN, Institutiones Patrologiae, 2, 2 Oeniponte, 1896, p. 13-87 : *S. Cyrillus Alexandrinus.*

FLICHE (A.) et MARTIN (V.), *Histoire de l'Église,* t. III, *De la Paix constantinienne à la Mort de Théodose,* et t. IV, *De la Mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand,* Paris, Bloud et Gay, 1936 et 1937.

FRANSES, *Cyrille au Concile d'Éphèse,* dans *Studia catholica,* de Nimègue, 7, 1931, p. 369-398.

GALTIER (P.), *L'Habitation en nous des trois personnes divines. Le Fait. Le Mode,* Paris, 1928.

GALTIER (P.), *Le Centenaire d'Éphèse. Les « Actes » du Concile, Rome et le Concile,* dans *Recherches de Science religieuse,* Paris, 1931, XXI, p. 69-199 et p. 269-298.

GALTIER (P.), *Les Anathématismes de saint Cyrille et le Concile de Chalcédoine,* dans *Recherches de Science religieuse,* 1933, p. 45-57.

GALTIER (P.), *De Incarnatione ac Redemptione,* Paris, 1926, p. 83-98.

GALTIER (P.), *Temples du Saint-Esprit,* dans *Revue d'Ascétique et de Mystique,* oct. 1926, p. 402 sq.

GALTIER (P.), *De Sanctissima Trinitate in se et in nobis,* Paris, 1933.

GALTIER (P.), *L'Unité du Christ: Être, Personne, Conscience,* Paris, Beauchesne, 1939.

GARNIER, *De haeresi et libris Nestorii.* P. L. 48, 1089-1218.

GAUDEL (A.), *La Théologie de l'« Assumptus Homo »,* dans *Revue de Sciences religieuses,* t. XVII, 1937, p. 64-90.

GELSER, *Studien zur Bizanz-Verwaltung Aegyptens,* Leipzig, 1929.

GENGLER (A.), *Uber die Verdamnung des Nestorius,* dans *Tübinger Theol. Quartalschrift,* 1835, t. II, p. 216 sq.

GERLAND (E.) et LAURENT (V.), *Les Listes conciliaires,* fasc. II, t. I, du *Corpus Notitiarum Episcopatuum Ecclesiae Orientalis Graecae,* 1936.

GERLAND (E.), *Le nombre des Pères au Concile d'Éphèse,* dans *Échos d'Orient,* p. 334-338, juillet-septembre 1931.

GHELLINCK (J. DE), *Un Épisode dans l'Histoire de l'Argument patristique,* dans *Revue des Sciences religieuses,* 1913, t. IV, p. 575-578.

GHELLINCK (J. DE), *Patristique et Argument de tradition au bas Moyen Age* in Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. — Supplement band III. I. Halbband.

GHELLINCK (J. DE), *Quelques Appréciations de la Dialectique d'Aristote durant les Conflits trinitaires du IVe siècle,* dans *R. H. E.* 26 (1930).

GHELLINCK (J. DE). Recension de HAID, *Ausgewählte Schriften* des hl. Cyrillus, trad. BARDENHEWER, dans *Nouvelle Revue théologique,* p. 357, 1938.

GROSS (J.), *La Divinisation du Chrétien d'après les Pères grecs,* Paris, 1938.

GROOT (J. F. DE), *De leer van den heiligen Cyrillus von Alexandrie over de heiligmakende Genade*, dans *Theol. Studien*, t. XXXI, 1913, 343-358.

GRUMEL (V.), *Le Concile d'Éphèse. — Le Pape et le Concile*, dans *Échos d'Orient*, 1931, p. 292 à 313.

GRUMEL (V.), *Un Théologien nestorien Babaï-le-Grand*, dans *Échos d'Orient*, 1923, t. XXII, p. 153 à 181 et 257 à 280.

GRUMEL (V.), *Léonce de Byzance*, dans *Dict. de Théol. cathol.*

GRUMEL (V.), *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, t. I, *Les actes des patriarches*, Kadi-Käy, 1932.

GUIBERT (J. DE), *Une Source de S. Jean Damascène. « De fide orthodoxa »* dans *Recherches de Science religieuse*, t. III (1912), p. 356-358.

HAASE, *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen*, Leipzig, 1925.

HAID, *Ausgewählte Schriften des hl. Cyrillus*, Kempten, 1879, trad. all. (Bibl. der Kirchenväter), voir plus haut : GHELLINCK (J. de).

HALKIN (Fr.), Compte rendu de trois ouvrages : CHRYSOSTOMOS PAPADOPOULOS, Ὁ ἅγιος Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, Alexandrie. Patriarcat grec, 1933, in-8°, 486 pp. *Id.* Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας (62-1934). *Ibidem*, 1935, gr. in-8°, XVI-930 pp. — GIUSEPPE LAZZATI. *Teofilo d'Alessandria*. Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1935, in-8°, VII-94 pp. (= Publicazion della Universita Cattolica, série IV, vol. XIX). — Dans : *Analecta Bollandiana*, tomus LIII, fasc. III et IV, 1935, p. 399.

HARNACK (A.), *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édition, surtout t. II, p. 322-345, Der nestorianische Streit, Tubingue, 1910.

HEBENSPERGER (J. N.), *Die Denkwelt des hl. Cyrill von Alexandrien*. Eine Analyse ihres philosophischen Ertrags (diss.), Münich, 1923 et Augsburg, 1927.

HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, Paris, 1908, t. II, p. 219 sq.

HEFELE (J. VON), *Konziliengeschichte*, II[1], Freiburg in Br. 1875, p. 141-288 : « Die dritte allgemeine Synode zu Ephesus im Jahre 431 ».

HENRY (P.), *Études plotiniennes*, I *Les États du texte de Plotin*. Museum Lessianum, 1938, ch. IV, Cyrille, p. 125-141.

HENRY (P.), *Bulletin critique des Études plotiniennes*, dans *Nouvelle Revue théologique*, 1932, tome LIX, spécialement p. 718-721 et 731-735.

HEREDIA, *La Mère de Dieu*, dans *Collectanea Theologica* de Lemberg, 1932, p. 160-176.

JANSSENS (L.), *Notre Filiation divine d'après Saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, mai 1938, tome XV, p. 233-278.

JANSSENS (Al.), *Theotocos*, 1938.

JOLY (E.), *Theotokos après le Concile d'Éphèse*, Paris, 1932.

JOUASSARD (G.), *L'Abandon du Christ en croix dans la Tradition grecque des IVe et Ve siècles*, dans *Revue des Sciences religieuses*, t. V, 1925, p. 609-633.

JUGIE (M.), *L'Épiclèse et le mot antitype*, dans *Échos d'Orient*, 1906, 193-198.

JUGIE (M.), *La Primauté romaine au Concile d'Éphèse*, dans *Échos d'Orient*, 1911, t. XIV, p. 136-146.

JUGIE (M.), *La Terminologie christologique de Cyrille d'Alexandrie*, dans *Échos d'Orient*, 1912, p. 12-27.

JUGIE (M.), Art. *Éphèse*, dans D. T. C., tome V, col. 755 sq.

JUGIE (M.), *Homélies mariales du Ve siècle. Introduction à l'édition de plusieurs homélies byzantines*. GRAFFIN-NAU, *Patrologia Orientalis*, t. XVI, fasc. 3 et t. XIX, fasc. 3.

JUGIE (M.), *Nestorius et la Controverse nestorienne*, Paris, 1912.

JUGIE (M.), *Décret sur la formule de foi*, dans *Échos d'Orient*, 1931, 257-270.

JUGIE (M.), *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. V, *De Theologia dogmatica nestorianorum et monophysitarum*, Paris, 1935.

JUNGLASS, *Die Irrlehre des Nestorius*, Trier, 1912.

JUSTER (J.), *Les Juifs dans l'Empire romain, leur condition juridique, économique et sociale*, Paris, 1914.

KIRCH (C.), *Enchiridion fontium Historiæ Ecclesiasticæ antiquæ.* Editio quarta, aucta et emendata.

KOHLHOFER, *S. Cyrillus Alexandrinus de sanctificatione*, Wurzbourg, 1866.

KOPALLIK (J.), *Cyrillus von Alexandrien*, eine Biographie nach den Quellen bearbeitet, Mainz, 1881.

Kratkoe Sviédénie o sv. Kirillié Alexandriiskom, 1840, II, p. 356. Christ. Tchten.

JOUASSARD (G.), *L'Activité littéraire de saint Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428, essai de chronologie et de synthèse*, dans *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1945, p. 161-174.

KRÜGER, Art. : *Cyrillus von Alexandrien* in HERZOG-HAUCK *(Realencyclopädie für prot. Theologie und Kirche)*, IV¹, 737-381, Leipzig, 1898.

KRÜGER, *Die Christliche Literatur*, dans SCHANZ, *Geschichte der römischen Literatur*. Munich, 1920.

KRÜGER (G.), *Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik*, Iéna, 1884.

KRÜGER, *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenscheit in seiner geschichtlichen Entwicklung.* Tübingen, 1905.

LABRIOLLE (P. DE), *Une Esquisse de l'histoire du mot « Papa »*, in *Bulletin d'ancienne Littérature et d'Archéologie chrétiennes*, I, 1911, p. 215-220.

LABRIOLLE (P. DE), *La Réaction païenne*, étude sur la polémique antichrétienne du Iᵉʳ au VIᵉ siècle, spécialement IVᵉ partie, ch. II, p. 369-437.

LAGRANGE, *L'Hermétisme. Quatre citations de saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Revue biblique*, 1925, p. 388-396.

LARGENT (A.), *Études d'Histoire ecclésiastique. S. Cyrille d'Alexandrie et le Concile d'Éphèse*, Paris, 1892. *Études d'Histoire ecclésiastique.* Paris, 1892, p. 1-73.

LA TAILLE (M. DE), *The schoolmen* dans *the Incarnation*, édit. C. Lattey, Cambridge, 1926, p. 152-189.

LA TAILLE (M. DE), *Mysterium fidei.* Cf. tables au mot : « Cyrille ».

LAURENT (V.) et GERLAND (E.), *Les Listes conciliaires*, fasc. II, t. I, *du Corpus Notitiarum Episcopatuum Ecclesiæ Orientalis Græcæ*, 1936.

LAZZATI (G.), *Teofilo d'Allessandria*, Milano Soc. ed « Vita e Pensiero », 1935, in-8°, VII-94 pp. (= Pubblicazioni della Universita Cattolica, série IV, vol. XIX).

LEBEDEV (Al.), *Vselenskie Sobory IV i V vv. Obzor ikh dogmatitcheskoi diéiatelnosti.* Ed. 2. Serguiev Posad, 1896. Ed. 3. St. Petersburg, 1904.

LEBON (J.), *Le Monophysisme sévérien*, Louvain, 1909.

LEBON (J.), *Autour de la définition de la Foi au Concile d'Éphèse*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, juillet 1931, p. 393-412.

LEBON (J.), *Recensions* de F. NAU, J. F. Béthune-Baker, L. Fendt, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. XII, 1911, p. 513-524.

LEBON (J.), *Fragments arméniens sur l'Épître aux Hébreux*, dans *Le Museon*, 1931, p. 69-114 ; 1933, p. 237-246.

LEBON (J.), *Nicée-Constantinople. Les premiers Symboles de Foi*, dans *Revue d'Histoire ecclesiastique*, 1936, p. 537-547.

LEBON (J.), *Altération doctrinale de la lettre à Epictète de S. Athanase « Lettre à Epictète »*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. XIX, 1923, p. 481-506, t. XX, 1924, p. 5-37.

LEBON (J.), *Restitutions à Théodoret de Cyr*, dans *R. H. E.* t. XXVI, 1930, p. 523 à 550.

LEBRETON (J.), *Histoire du Dogme de la Trinité*, t. 1, note C. Sur l'ignorance du Jugement, Paris, 1927.

LEBRETON (J.), *Le Dogme de la Transsubstantiation et la Christologie Antiochienne du Ve siècle*, dans *Études*, t. CXVII (1908), 477-497.

LENORMAND (Ch.), *Études sur les Fragments coptes des Conciles de Nicée et d'Éphèse*, in-4°, Paris, 1852.

LEPIN, *L'Idée du Sacrifice de la Messe*, 1926, p. 58 sq.

LEQUIEN, *Dissertationes Damascenicæ, P. G. 64.*

LIACHTCHENKO (Th.), *Sv. Kirill, arkhiepiscop Alexandriiskii. Ego gizn i diéiatelnost*, Kiev, 1913, xxix-550 pp.

LIACHTCHENKO (Th.), *Znatchenie sv. Kirilla Alexandriskago v istorii khristianskago bogoslovia.* Trudi Kievskoj douxkhovnoj Akademii, 1913, II, 5, pp. 94-116.

LIETZMANN, *Apollinaris von Laodizea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*, Tübingen, 1904.

LOOFS (Fr.), *Nestorius*, dans *Real Encyclopädie für Prot. Theologie und Kirche*, t. IV, p. 377-381.

LOOFS (Fr.), *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4e édition, Halle, 1906, p. 289-299.

LOOFS (Fr.), *Leontius von Byzanz*, dans « *Texte und Untersuchungen* », 1887.

LOT-BORODINE, *Doctrine de la Déification dans l'Église grecque*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1933.

LUBAC (H. DE), *Corpus Mysticum, L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, chez Aubier, spécialement note D, p. 362 sq.

MADOZ, *Sur le Symbole de Foi*, dans *Razon y Fé*, Madrid, 1931, 168-178.

MAHÉ (J.), *L'Eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, Paris, 1907, t. VIII, 677-696.

MAHÉ (J.), Art. « Cyrille », dans Dre *de Théologie catholique*, III, Paris, 1911, 2476-2527.

MAHÉ (J.), *La date du Commentaire de saint Cyrille d'Alexandrie sur l'Évangile selon saint Jean*, dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1907, 41-45.

MAHÉ (J.), *La Sanctification d'après S. Cyrille d'Alexandrie*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. X, 1909, p. 30-40, p. 469 sq.

MALEVEZ (L.), *L'Église dans le Christ*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. XXV, 1935, p. 280-291.

MARIC, Cyrille sur Jean VI, 54, dans *Bogoslovska Smotra*, Zagreb, 1934, p. 296-306.

MARIC, *Sur l'unique activité du Christ*, dans *Bogoslovska Smotra*, Zagreb, 1926, p. 55 sq.

MARIÈS (L.), *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, Paris, « Les Belles-Lettres », 1933.

MARIÈS (L.), *Le Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, Paris, Geuthner, 1928.

MARTIN (Ch.), *Un Discours prétendument inédit de S. Cyrille d'Alexandrie sur l'Ascension*, dans *R. H. E.*, avril 1936, t. XXXII, n° 2, p. 345.

MASPERO (J.), *Histoire des Patriarches d'Alexandrie, depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises jacobites (518-616)*, Paris, 1923.

MERCATI (G.), *Zur lateinischen Ubersetzung des oster Festbriefes 17 des Heiligen Cyrill von Alexandria*, dans *Theol. Revue*, Münster, 1907, t. XXVII, p. 385.

MERCATI (G.), *Uber die Ostertafel des hl. Cyrill von Alexandrien*, dans *Theol. Revue*, 1907, p. 126 sq.

MERCATI (Mgr.), dans *Studi e Testi*, 1903, t. II, fasc. I.

MERSCH (E.), *Filii in Filio*, dans *Nouvelle Revue théologique*, mai-août 1938.

MERSCH (E.), *Le Corps mystique du Christ*, t. I, 2e édition, p. 487-524.

MICHAUD, *Saint Cyrille d'Alexandrie et l'Eucharistie*, dans *Revue internationale de Théologie*, Berne, 10 (1902), 599-614 ; 675-692.

MICHAUD, *S. Basile de Césarée et S. Cyrille d'Alexandrie sur la Question trinitaire*, dans *R. I. T.*, 1898, p. 354-371.

MINGANA, dans *Woodbrook Studies Manchester*, 4, 47. Épître aux Hébreux.

MIROLIOUBOV, *Propovièdi sv. Kirilla Alexandriiskago*, Kiev, 1889.

MONDRONE, *Il terzo concilio ecumenico di Efeso*, dans *Civiltà Cattolicà*, t. IV, p. 3-19.

MORIN, *Études, Textes, Découvertes*. Maredsous, 1913.

NAU (F.), *St. Cyrille et Nestorius*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 15 (1910), p. 365-391 ; 16 (1911), p. 1-54.

NAU (F.), *Nestorius d'après les Sources Orientales*, Paris, 1911.

NAU (F.), *Recension* d'Adolf Rücker, *Die Lukas-Homilien des hl. Cyrill von Alexandrien*, dans *R. O. C.*, t. XVI, 1911, p. 443-444.

NEVEUT, *Le Pélagianisme au Concile d'Éphèse*, dans *Divus Thomas*, Plaisance, 7, 1931, 531-540.

NEWMAN (J. H.), *Du Culte de la Sainte Vierge dans l'Église catholique*, par un bénédictin de l'Abbaye de Farnborough, Paris, 1908.

NOVYJ ENTSIKLOPEDITCHESKIJ SLOVAR (réd. Arseniev K. R.), t. XXI, vol. 621-624 : « Kirill ».

OPITZ, *Untersuchungen zur Uberlieferung der Schriften des Athanasius*, Berlin, Leipzig, 1935.

Παγίδας, Κύριλλος, ὁ ᾽Αλεξανδρείας ἀρχιεπίσκοπος, Leipzig, 1864.

PAPADOPOULOS, *Sur le Pape et le Concile d'Éphèse*, Jérusalem, 267-282.

PAPADOPOULOS (Chr.), ὁ ἅγιος Κύριλλος ᾽Αλεξανδρείας ἀρχιεπίσκοπος, Alexandrie, Imprimerie du patriarcat, 1933. In-8°, 486 p. Compte rendu par J. LEBON, dans *R. H. E.*, janvier 1935, n° 1, p. 114-115.

PAPADOPOULOS (Chr.), *Cyrille et Apollinaire*, dans *Theologia*, Athènes, 1932, 97-105.

PAPADOPOULOS (Chr.), *Lettres pascales*, dans *Ecclesiasticos Pharos*, Alexandrie, 1932, p. 25-45.

PARGOIRE (J.), *L'Église byzantine de 577 à 847*, Paris, 1905.

PAYNE SMITH (R.), *Traduction anglaise des Homélies sur saint Luc*, 1859.

PAULY-WISSOWA-KROLL, *Real Encyklopädie der Klass. Altertums Wissenschaft*. Stuttgart, 1914, art. « *Hypatia* ».

PEETERS (P.), *Analecta Bollandiana*. Nombreuses recensions des éditions de SCHWARTZ, en particulier : t. XXXIX, 1921, p. 182-184 ; t. XLII, 1924, p. 143-44 ; t. XLIII, 1925, p. 417 ; t. XLVI, 1928, p. 180-181 ; t. XLVII, 1929, p. 149-153 ; t. XLVIII, 1930, p. 193-196 ; t. XLVIII, p. 389-393, etc.

PEETERS (P.), *La Vie de Rabbulas d'Edesse*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1928, p. 170 sq.

PESCH (Chr.), S, J., *Zur neueren Litteratur über Nestorius:* 115 Ergänzungs Heft, dans *Stimmen aus Marialaach*, 1914.

PESCH (Chr.) sj,, *Nestorius als Irrlehrer*. Paderborn, 1921.

PETAU (D.), *Dogmatica Theologica*. Cf. table, à « Cyrillus Alexandrinus ».

PHILARETE, archev. de Tchernigov, *Istoritcheskoe Outchenie ob ottsakh Tserkvi*, II (1859), pp. 91-115.

PHOKLYDES, *Sur la Primauté du Pape et le Concile d'Éphèse*, Jérusalem, 1933-1934,

PHOTIUS, *Bilbiotheca*, cod. 49, 54, 136, 169, 229, 230, *P. G.*, t. CIII, col. 85, 93, 416. 493, 969, 1024.

PIE XI, *Encyclique* « *Lux Veritatis* », dans *Acta Apostolicae Sedis*, Annus XXIII, vol. XXIII, 26 décembre 1931, n° 14.

PIE XII, Encyclique « *Orientalis Ecclesiæ* » dans *Acta Apostolicæ sedis* du 20 mai 1944. t. 36, p. 129-144.

PONOMAREV (P.), *Outchenie sv. Kirilla, arkheipiscopa Alexandriiskago, ob evkharistii*, Kazan, 1903. — Article écrit à propos de l'étude du Prof. MICHAUD, *S. Cyrille d'Alexandrie et l'Eucharistie* (*Revue intern. de Théol.*, 1902, pp. 599 s. ; 675 sq.).

PORPHYRE (Hiér.), *Sv. Kirill, arkhiepiscop Alexandriiskii*, 1854. Appendice aux : Tvorenija sv. Ottsov, XIII, p. 250-322.

PORPHYRE, *Sv. Kirill Alexandriiskii, i Tselestin papa v borbié s nestorianami*, 1872, t. I, pp. 445-454 ; 458-462.

POURRAT (P.), *La Spiritualité chrétienne*, 4 vol., Gabalda, 1918-1928.

PRESTIGE (L.), *'Αγέ[ν]νητος and γε[ν]νητός and kindred words*, dans *Journal of Theological Studies*, 1933, p. 258 à 265.

PRESTIGE (L.), *'Αγέ[ν]νητος and cognate words in Athanasius*, dans *Journal of Theological Studies*, 1930, 184 sq.

PUECH (A.), *Histoire de la Littérature grecque chrétienne*, Paris, Belles-Lettres, 1828, 1930.

PUECH (H. Ch.), *Libératus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens*, dans *Annuaire 1930-1931 de l'École pratique des Hautes-Études*, section des Sc. Religieuses.

PUIG DE LA BELLACASA, *Humanité du Christ sans personnalité*, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, 7, 1931, p. 81-93.

QUERA, *Un esbos d'historia del concili d'Efès*, dans *Analecta sacra Tarraconensis*, Barcelone 7, 1931, 1-55.

REGAZZONI (P.), *Il « Contra Galilaeos » dell' imperatore Giuliano e il « Contra Julianum » di San Cirillo Alessandrino*, dans *Didaskaleion*, anno VI-1928, fascicolo III, p. 1-114.

REGNON (Th. DE), *Études de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 vol., Paris, 1892 sq.

REHRMANN (A.), *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien, systematisch dargestellt*, Hildesheim, 1902.

RENAUDIN (P.), *La Théologie de Saint Cyrille d'Alexandrie d'après Saint Thomas*, in *Revue Thomiste* 18 (1910), p. 177-184 ; 21 (1918), p. 129-136 ; 39 (1934), p. 237 sq. et (1936), p. 79 sq.

RENAUDIN (P.), *La Théologie de s. Cyrille d'Alexandrie d'après s. Thomas d'Aquin*. Tongerloo. Anvers, 1937.

RESCH (P.), *La Doctrine ascétique des Premiers Maîtres Égyptiens du IVe siècle*. Paris, Beauchesne, 1931. On trouvera, p. 271, une bibliographie sur l'histoire de la spiritualité à cette époque.

REUSCH, *Die Fälschungen in den Traktat S. Thomas von Aquin gegen die Grieschen*, dans *Abhandlungen der Kgl. Bayerische Akad. der Wissensch*, München, 1889.

REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN, t. XIV (1910), p. 289 sq. (NAU) ; t. XV (1910), p. 365 sq. (NAU) ; t. XVI (1911), p. 1 sq. (NAU) ; t. XV (1910), p. 1 sq. (BRIÈRE).

RICHARD (M.), *Fragments de Théodoret contenus dans la chaîne de Nicétas sur saint Luc*, dans *Revue biblique*, janvier 1934.

RICHARD (M.), *Un Écrit de Théodoret sur l'Unité du Christ après l'Incarnation*, dans *Revue des Sciences ecclésiastiques*, janvier 1934.

RICHARD (M.), *Une Homélie de Théophile d'Alexandrie sur l'Institution de l'Eucharistie*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique* 5, 33, 1937, p. 46 à 54.

RICHARD (M.), *Les Écrits de Théophile d'Alexandrie*, Extrait du *Museon*, t. LII, Louvain, 1939.

RICHARD (M.), *L'Activité littéraire de Théodoret avant le Concile d'Éphèse*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1935.

RICHARD (M.), *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret*, dans *Revue des Siences philosophiques et théologiques*, 1936.

ROUET DE JOURNEL (M.-J.), *Enchiridion patristicum*, 1932. Ed. 12 et 13, nos 2058 à 2141.

ROUET DE JOURNEL (M.-J.), *Enchiridion asceticum*. Loci SS. Patrum et Scriptorum ecclesiasticorum ad ascesim spectantes, quos collegerunt M. J. Rouët de Journel, S. J. et J. Dutilleul, S. J. adjuvantibus aliquibus aliis Patribus Societatis Jesu. Editio tertia, novis textibus aucta, 1942. Cyrillus Alexandrinus, nos 909 à 914.

RÜCKER, *Sur la Lettre en version arménienne annexée au Comput pascal*, dans *La Revue de l'Orient chrétien*, 1926, p. 143 sq.

RÜCKER (J.), *Das Dogma von Persönlichkeit Christi und das Problem der Haeresie des Nestorius:* Studium zum Concilium Ephesinum IV. Chez l'auteur in Oxenbronn, Bayern [Cfr. *Benediktinische Monatschrift Beuron*, 1935, p. 71 sq. et *Scholastik*, Freiburg, 1935, p. 548 sq.].

RÜCKER, *Biblische Zeitschrift*, 1921, p. 337 sq.

RÜCKER (I.), A. *Orientierende Quellenkunde nach den primären Quellen des Handschriftesbefundes*. Heft I, II, III. B. *Zur Dogmengeschichte nach dem syrischen Liber Heraclidis*, ed. Bedjan, 1910. Heft IV, V.

RÜCKER (J.), *Cyrillus von Alexandrien und Timothæus Ælurus in der alten armenischen Christenheit*, dans *Handes Amsorya*, 1927, p. 996-714.

SALAVERRI (J.), *La filosofia en la Escuela Alejandrina*, dans *Gregorianum*, vol. XV (1934), p. 485-499.

SALTET (L.), *Les Sources de l'Eranistès de Théodoret*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1905, tome VI, p. 293 à 303 et p. 513 à 536.

SARTORI (A.), *Il concetto di ipostasi e l'enosi dogmatica ai concili di Efeso e di Calcedonia*, Turin, Marietti, 1927. Cf. *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1927, p. 709 sq.

SCHÄFER, *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien in der römischen Kirche*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1895, t. LXXVII, pp. 421-447.

SCHÄFER, *Mémoire sur Hypathie*, dans *The Catholic university Bulletin*, octobre 1902, t. VIII, p. 441 sq.

SCHEEBEN (M.), Art. : *Cyrillus von Alexandrien*, dans *Kirch. Lex.* 1112, 1284-1290, Freiburg, 1884.

SCHEMMEL, *Die Hochschule von Alexandria im 4 und 5 Jahrh.* M. Jahrb. f. d. Klass. Altertum, 1909, 438-457.

SCHERMANN (Th.), *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien von V-VIII Jahrhundert*, in *Texte und Untersuchungen*, N. F., t. XIII, 1905.

SCHWANE, *Histoire des Dogmes*, trad. Degart, t. I, surtout p. 506-530.

SCHWARTZ (E.), *De episcoporum catalogis concilii Ephesini primi*, dans *Miscellanea Ehrle*, II, Rome, 1924, p. 56-72.

SCHWARTZ (E.), *Zur Vorgeschichte des ephesenischen Konzils, ein Fragment*, dans *Historische Zeitschrift* 112 (1914), 237-263.

SCHWARTZ (E.), *Cyrillus und der Mönch Viktor*, dans *Wiener Akademie-Sitzungsberichte*. Phil. hist. Klasse. 208, 4 (1928).

SCHWARTZ (E.), *Konzilsstudien Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strasburg*, Strasbourg, 1914.

SCHWARTZ (E.), *Die sog. Gegenanathematismen des Nestorius* (Sitzungsber der bayr. Akad. der Wis., Philos. philol. u. hist. Kl.), München, 1922.

SCHWEITZER, *Alter des Titels Theotokos.*, dans *Der Katholik*, 3e série, t. XXVIII, p. 97-113.

SCOTT (H.), *The Eastern Churches and the Papacy*. London, Sheed and Ward, 1928.

SEEBERG (R.), *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2e édition, Leipzig, 1910, 3e édition, Leipzig, 1923.

SEGARRA (Fr.), *Un Texte difficile des Actes du Concile d'Éphèse*, dans *Recherches de Science religieuse*, octobre 1932, p. 477.

SEGARRA (Fr.), *Le Pape et le Concile*, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, Barcelone-7, 1931, 57-79.

SERRUYS (D.), *Codex sur papyrus de S. Cyrille d'Alexandrie*, dans *Revue de Philologie*, 34 (1910), 101-117.

SILVA TAROUCA (K.), *Nuovi Studi sulle antiche lettere dei Papi*, dans *Gregorianum*, 1931 ; 3-55 ; 359-425 ; 547-598.

SILVA TAROUCA (K.), *Beiträge zur Ueberlieferungsgeschichte der Papstbriefe des 4, 5 und 6 Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. XLIII, 1919, p. 467-481 et 657-692.

SIMONIN (H.-D.). Art. *Prédestination*, dans *Dict. de Théologie catholique*, t. XII, 2, col. 2820 sq.

SMITH (W.) and WADE (H.), *A Dictionnary of Christian Biography* I, 763-777.

SMITS (C.), *Ephese en het Pelagianisme*, dans *Studia catholica*, Nimègue, 7, 1931, p. 446-456.

SONVAY, *Cathol. Hist. Review*, Washington, 1926, p. 627-635.

STAHLIN, *Die altchristliche griechische Literatur*, 1924.

STEIDLE (B.), *Das überzeitlische Ephesius*, 1931, dans *Benediktinische Monatschrift*, *Beuron*, Heft 34, 1931, p. 105-113.

STEIDLE (B.), *Patrologia seu historia antiquæ litteraturæ ecclesiasticæ*, Fribourg-en-Br. 1937, p. 90-95.

STEITZ, *Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche*, dans J. d. Th., IX-XIII., Gotha 1864-1868. *Cyrill von Alex.*, XII, 235-245.

STEPHANON, *Sur la Primauté du Pape et le Concile*, dans *Échos d'Orient*, 1933, p. 57-78 et 203-217.

STOLZ (A.), *Cyrillus als Wetterpatron*, in *Theologische Quartalschrift*, 1916, p. 187-198.

STOLZ (A.), *Der heil. Geist und die Heiligung des Christen*, dans *Bened. Monatschr. Beuron*, 12 (1930), p. 189-197.

STROTMANN (Th.), *De Spiritu S. et sanctificatione, ex operibus S. Cyrilli Alexandriae episcopi*. Diss., Romae, 1925 (Instit. Pont. orient.).

STRUCKMANN (A.), *Die Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien*. Eaderborn, 1910.

THEILER (W.), *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, dans : *Problemata Forschungen zur Klassischen Philologie*. Herausgegeben von P. FRIEDLÄNDER, G. JACHMANN, F. JACOBY, Heft 1. Berlin, 1930.

THOMASSIN, *Dogmata Theologica*. Cf. Table, à « Cyrillus Alexandrinus ».

TILLEMONT (LE NAIN DE), *Histoire des Empereurs et autres Princes qui ont régné durant les six premiers siècles de l'Église*, Paris, 1690-1738. Surtout t. XIV, p. 267-676 ; 747-795.

TIXERONT (J.), *Histoire des Dogmes*, 7e éd., 1928, t. III, Paris.

TIXERONT (J.), *Précis de patrologie*, Paris, 1918.

TOUSEV (A.), *Starokatolitcheskii otviet na nachi tezisi po voprosou o Filioque i presouchtcheslvienie*, Kazan, 1903.

TROMP (P.), *Corpus Christi quod est Ecclesia*, tome I, Romae, 1937.

TURMEL, *Histoire de la Théologie positive jusqu'au Concile de Trente*, Paris, 1904, *passim*, surtout p. 57-60.

TURMEL, *Le Dogme du Péché originel dans l'Église grecque après saint Augustin*, dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, mai-juin 1904, p. 238 sq.

TYSKIEVICZ (St.), *Der hl. Petrus in den Schriften Cyrille von Alexandrien*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1919, t. XLIII, p. 543-550.

Vaccari, *Grécité de saint Cyrille*, dans *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi*, 1937, Milan.

Van Hove (A.), *In anniversario concilii ephesini (431)*, dans *Coll. Mechlin.*, 5, 1931, p. 265-271.

Vieujean (J.), *Le 22 juin 431 à Éphèse*, dans *Revue ecclésiastique*, Liége, t. XXII, p. 352-354.

Viller (M.), *Aux Sources de la Spiritualité de saint Maxime.* Les œuvres d'Evagre le Pontique, Toulouse, 1930.

Viller (M.), *La Spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Bloud et Gay, 1930.

Vis (de), *Homélies coptes de la Vaticane*, 1929.

Vives, *Le Codex Barcinonensis complète la collection Veronensis*, dans *Analecta S. T.* 7, 1931, p. 215-253.

Voisin (G.), *L'Apollinarisme, Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IVe siècle*, Louvain, 1901.

Weigl (Ed.), *Die Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch dés nestorianischen Streites (373-429)*, dans *Münchener Studien zur historischen Theologie.* Herausgegeben von G. Pfeilschifter. Heft 4. Kempten, 1925.

Weigl (Ed.), *Untersuchungen zur christologie des heiligen Athanasius: (Forschungen zur christlischen Litteratur und Dogmengeschichte).* Herausgegeben von A. Ehrard und J. P. Kirsch.

Weigl (Ed.), *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien (Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte).* Herausgegeben von A. Ehrhard und J. P. Kirsch, 1905.

Wolf (B.), *Commentationes in S. Cyrilli Alexandrini de Spiritu Sancto doctrinam.* Wurtzbourg, 1934 (diss. Inst. Pont. S. Anselmi). Cfr. *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1935, p. 163 sq.

N. B. — Une liste utile à consulter des encyclopédies et dictionnaires se trouve dans la Bibliographie de l'*Histoire de l'Église* de Martin et Fliche, tome III. Nous y renvoyons le lecteur.

Il nous a paru inutile de donner ici le catalogue des revues théologiques, philosophiques, historiques ou philologiques qui nous ont servi dans notre travail, par leurs recensions ou par leurs articles. Je mentionnerai entre beaucoup d'autres la *Revue des Études grecques*, la *Revue de Philologie* et pour ce qui concerne les études byzantines : *Byzantion, Byzantinische Zeitschrift* (Leipzig), *Échos d'Orient* (Paris), Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος (Alexandrie), *Orientalia christiana periodica* (Rome), *Orientalische Literaturzeitung* (Leipzig), *Revue de l'Orient chrétien* (Paris), *Analecta Bollandiana* (Bruxelles).

TABLE DES NOMS DE PERSONNES

A

Aaron : 209 ; 342 ; 349.
Abel : 349 ; 350, n. 1 ; 377 ; 449.
Abel (F. M.) : 40, n. 2 ; 89, n. 3 ; 539.
Abraham : 107 ; 121 ; 265 ; 274 ; 377.
Acace de Bérée : 69 ; 112 ; 119 ; 133 ; 333 ; 445 ; 478 ; 507 ; 537.
Acace de Mélitène : 68 ; 69 ; 117 ; 142 ; 143 ; 508 ; 509 ; 536.
Adam (premier) : 9 ; 47 ; 50 ; 51 ; 52 ; 95 ; 151, n. 4 ; 158 ; 175, n. 4 ; 177 ; 178 ; 207 ; 260 ; 383 ; 411 ; 427.
Adam (second) : 10 ; 50 ; 177 ; 231 ; 260 ; 262 ; 264 ; 270 ; 296 ; 296, n. 8 ; 297 ; 301 ; 316 ; 401.
Addai Scher : 537.
Aétius, diacre : 516, n. 1.
Agapit, pape : 522.
Agathon, pape : 518.
Ahrenset : 538.
Aigrain (R.) : 23 ; 536 ; 539.
Albert le Grand : 373.
Alès (Adh. d') : 88 ; 139 ; 336, n. 3 ; 347, n. 1 ; 459, n. 4 ; 539.
Alexandre d'Alexandrie : 441 ; 481.
Alexandre d'Antioche : 61.
Alexandre d'Aphrodise : 17 ; 40 ; 75 ; 451 ; 486, n. 1.
Alexandre d'Hiérapolis : 143 ; 445 ; 509.
Alfionov (J.) : 539.
Allard (P.) : 57 ; 79 ; 448.
Allatius : 225 ; 225, n. 1 ; 228, n. 2 et 3 ; 539.
Alphonse de Liguori : 41, n. 1.
Altaner : 537 ; 539.
Alvarez de Paz : 373.
Alypius : 18 ; 480.
Amann (E.) : 33, n. 4 ; 115 ; 275, n. 11 ; 291, n. 1 ; 333, n. 2 ; 347, n. 1 ; 459, n. 4 ; 473, n. 4 ; 539.
Ambroise de Milan : 206 ; 223, n. 2 et 3 ; 279 ; 300, n. 1 ; 442 ; 459 ; 462 ; 463 ; 464 ; 467 ; 476 ; 478 ; 479.
Amélineau (E.) : 539.
Ammon d'Andrinople : 112 ; 474 ; 476 ; 479.
Ammone le Parote : 26, n. 1.
Amphiloque d'Iconium : 112 ; 277 ; 277, n. 7 ; 334 ; 460, n. 3 ; 461 ; 462 ; 463 ; 468 ; 473 ; 474 ; 476 ; 477 ; 478 ; 479 ; 483 ; 497.
Amphiloque de Side : 68.
Amos : 86, n. 5.
Ananie : 352.
Anastase le Sinaïte : 18 ; 19, n. 2 ; 126 ; 158 ; 325 ; 442 ; 518.
Anastase de Ténédos : 509.
Anastase, prêtre de Constantinople : 290, n. 1.
Anatole de Constantinople († 458) : 61.
Anaximandre : 449.
Anaximène : 449.
André de Samosate : 56 ; 116 ; 273 ; 445 ; 485, n. 4 ; 492 ; 496 ; 497 ; 497, n. 1 ; 498 ; 499 ; 500 ; 501 ; 502 ; 503 ; 505 ; 507.
Anselme : 46 ; 279.
Anthime : 59 ; 541 ; 543.
Antiochus : 112 ; 473 ; 474 ; 476 ; 479.
Antipater de Bostra : 536.
Antoine l'Ermite († 356) : 21 ; 22 ; 290, n. 1 ; 418 ; 441 ; 481.
Apollinaire de Laodicée : 7 ; 12 ; 16 ; 39, n. 1 ; 45 ; 115 ; 225 ; 441 ; 465 ; 466 ; 470 ; 471 ; 471, n. 4 ; 472 ; 474 ; 475, n. 1 ; 495 ; 504 ; 545.

Arcadie, sœur de Théodose II : 27 ; 55 ; 209 ; 330.
Arcadius, légat de Célestin : 339 ; 362 ; 444.
Arcudius : 398.
Aristobule : 449.
Aristolaüs : 61 ; 507.
Aristote : 17 ; 46, n. 3 ; 47 ; 75 ; 281, n. 2 ; 451 ; 451, n. 3 ; 486, n. 1 ; 543.
Aristoxène : 449.
Arius : 12 ; 54 ; 441 ; 471.
Arnauld : 40 ; 40, n. 3.
Arnobe le Jeune : 521 ; 521, n. 1 ; 522 ; 537.
Arnou (R.) : p. 43, n. 7 ; 44, n. 1 ; 57 ; 319, n. 1 ; 452 ; 486, n. 1 ; 539 ; 544.
Arsace : 61.
Arséniev : 547.
Asclépius : 452.
Assemanus (J. L.) : 540.
Athanase († 373) : 6 ; 15 ; 16 ; 16, n. 1 ; 17 ; 18 ; 19 ; 22 ; 30 ; 46, n. 1 ; 49 ; 51 ; 52 ; 61 ; 69 ; 101 ; 111 ; 112 ; 122 ; 132 ; 134 ; 136 ; 139 ; 146 ; 151 ; 157 ; 160 ; 181, n. 10 ; 223, n. 3 ; 225 ; 315 ; 328 ; 348 ; 373 ; 374 ; 376 ; 441 ; 456 ; 456, n. 8 ; 457 ; 462 ; 463 ; 465 ; 466 ; 473 ; 473, n. 1 ; 474 ; 476 ; 477 ; 478 ; 479 ; 480 ; 481 ; 482 ; 482, n. 2 ; 483 ; 485 ; 489, n. 1 ; 495 ; 497 ; 503 ; 505 ; 511 ; 535.
Atticus de Constantinople : 20, n. 4 ; 24 ; 61 ; 112 ; 121 ; 222, n. 3 ; 331, n. 1 ; 333 ; 333, n. 1 ; 461 ; 461, n. 1 ; 462 ; 463 ; 468 ; 473 ; 474, n. 2 ; 476 ; 478 ; 479 ; 484 ; 521 ; 535.
Attila : 446.
Aubert : 398, n. 1 ; 533 ; 535.
Audius : 25.
Augustin : 13 ; 18 ; 26 ; 41 ; 46, n. 1 ; 72 ; 101, n. 6 ; 167 ; 223, n. 3 ; 238, n. 4 ; 254, n. 2 ; 280 ; 312, n. 4 ; 339, n. 6 ; 373 ; 374 ; 389 ; 413 ; 442 ; 454 ; 459 ; 469 ; 482 ; 537.

B

Babaï le Grand : 543.
Backes (J.) : 36, n. 2 ; 540.
Baluze : 463 ; 466 ; 467 ; 537.
Baphides (Ph.) : 540.
Bardenhewer (O.) : 11 ; 23, n. 3 ; 25, n. 3 ; 53 ; 55 ; 56 ; 58 ; 371, n. 1 ; 459, n. 1 ; 475 ; 537 ; 540 ; 543.
Bardy (G.) : 16 ; 27, n. 2 ; 33, n. 4 ; 116, n. 4 ; 331, n. 7 ; 336, n. 2 ; 540.
Barhadbesabba-Arbaya : 540.
Baronius : 340, n. 3 ; 461, n. 3 ; 540.
Bartsch (R.) : 281.
Baruch : 54 ; 106 ; 107 ; 349 ; 350.
Basile le Grand, év. de Césarée : 15 ; 42 ; 49, n. 4 ; 51 ; 60 ; 67 ; 93 ; 112 ; 223, n. 3 ; 225 ; 238, n. 4 ; 277 ; 277, n. 7 ; 278 ; 279 ; 280 ; 281 ; 300, n. 1 ; 312 ; 312, n. 3 ; 334, n. 2 ; 334, n. 2 ; 418, n. 6 ; 459 ; 459, n. 3 ; 462 ; 467 ; 471 ; 473, n. 2 ; 478 ; 479 ; 482, n. 2 ; 485 ; 499 ; 499, n. 5 ; 522 ; 523.
Basile, auteur de la *Supplicatio* : 476 ; 479.
Basile de Séleucie : 536.
Basile d'Antioche : 61.
Batiffol : 33, n. 4 ; 34, n. 3 ; 142 ; 186, n. 4 ; 201 ; 331, n. 1 ; 333, n. 1 ; 346, n. 2 ; 347, n. 1 ; 348, n. 1 ; 540.
Bauer : 278 ; 540.
Baur (L.) : 201 ; 540.
Bayard : 456, n. 3.
Bedjan : 534 ; 541.
Bélisaire : 522.
Bellacasa (Puig. de la) : 56 ; 491, n. 1.
Benoit XIV : 398, n. 1.
Bernard de Clervaux : 13.
Bernard (J.-H.) : 540.
Bernardakis : 347 ; 540.
Bertram : 540.
Bérulle : 373.
Bessarion : 225, n. 1.
Béthune-Baker (J. F.) : 23 ; 540.
Bidez : 536.
Blatt (F.) : 521.
Bollandus : 23.
Böminghaus : 540.
Bonaventure : 13 ; 373.
Boniface I, pape († 422) : 61 ; 442.
Bonnetain : 19, n. 3.
Boor : 327.
Bossuet : 371, n. 1.
Bour R. S. : 541.
Bouyer (L.) : 16, n. 2.
Bover : 541.
Boyer (C.) : 246, n. 1.

Bréhier (E.) : 541.
Brière : 534 ; 541.
Bright (W.) : 347, n. 1 ; 541.
Brooks : 538.
Brosch (J.) : 334, n. 2.
Bruce : 154, n. 1.
Brugnier : 126.
Burkitt (F.) : 312, n. 4.

C

Cabrol : 279, n. 7.
Caïn : 151, n. 4 ; 158.
Caïphe : 352.
Cajétan : 223, n. 1.
Calosyrios : 73.
Cambyse : 270.
Candidien : 336, n. 3 ; 339, n. 7.
Canisius : 533.
Caspar (E.) : 347, n. 1 ; 365 et 365, n. 2 ; 541 ; 548.
Caspari : 465 ; 466.
Cassien (J.) : 25, n. 2 et 3 ; 373 ; 482, n. 2 ; 485, n. 4 ; 537.
Cassiodore : 327, n. 1 ; 520 ; 522 ; 522, n. 1 et 3.
Cavallera (F.) : 19, n. 4 ; 464, n. 2 ; 541.
Cayré : 19, n. 3 ; 24, n. 2 ; 27, n. 2 ; 28, n. 1 ; 541.
Ceillier : 89 ; 278 ; 541.
Célestin I, pape († 432) : 31 ; 38 ; 61 ; 66 ; 335 ; 339 ; 343, n. 2 ; 348 ; 348, n. 1 ; 360 ; 361 ; 361, n. 1 ; 362 ; 363 ; 364 ; 442 ; 444 ; 462 ; 508 ; 516 ; 524 ; 528 ; 529 ; 534 ; 535 ; 537.
Celse : 116, n. 3 ; 268, n. 4.
Céphas : 358.
Chabot : 327, n. 1 ; 433, n. 2 ; 533 ; 537 ; 538.
Chapman : 541.
Charisius : 38 ; 44 ; 290 ; 290, n. 1 ; 400.
Chevalier (U.) : 541.
Christ : 533 ; 541.
Chrysologue (P.) : 537.
Chrysostome (J.) : 14 ; 15 ; 16 ; 17 ; 24 ; 51 ; 61 ; 72 ; 86 ; 88 ; 93 ; 101 ; 167 ; 205, n. 3 ; 206, n. 2 ; 223, n. 3 ; 278 ; 279 ; 280 ; 281 ; 307, n. 1 ; 309 ; 309, n. 4 ; 333 ; 348 ; 389 ; 406 ; 418, n. 6 ; 442 ; 455, n. 2 ; 473 ; 475 ; 476 ; 479 ; 522 ; 523.
Clédonius : 467.
Clément (voir Dillenschneider) : 541.
Clément d'Alexandrie : 14 ; 16 ; 40 ; 49, n. 4 ; 369 ; 455 ; 455, n. 2 ; 522.
Clément de Rome : 41, n. 1.
Climaque. Voir : Jean Climaque.
Combefis : 512.
Combes (A.) : 3, 13.
Commelin : 464.
Condren : 373.
Constantin : 441.
Constantin IV : 518.
Constant, empereur : 520.
Conybeare (Fr. C.) : 58 ; 464, n. 2 ; 533.
Corneille, centurion : 111.
Cotelier (J.-B.) : 364, n. 6.
Courcelle (P.) : 520 ; 520, n. 2 ; 522, n. 3.
Coustant : 537 ; 538.
Cramer : 533.
Cremers (V.) : 541.
Crum (W. E.) : 59 ; 541 ; 543.
Cyprien de Carthage : 456 ; 456, n. 3 ; 459 ; 462 ; 463 ; 464 ; 467 ; 476 ; 478 ; 479.
Cyrille de Jérusalem : 61 ; 146 ; 167 ; 309 ; 456 ; 456, n. 7.
Cyrille : théologien de la vie spirituelle : 5, 7, 13, 27-29 ; docteur de l'Église : 30, 525 ; « gloire de l'Église orientale », 524 ; son époque et son milieu : 15, 16, 17, 327-329. Éducation première : 17. Sources profanes : 17, 448-453 ; sources scripturaires : 19-22 ; 374-392 ; sources patristiques : 18, 454-490. Influence de saint Athanase : 18. Ses relations avec Isidore de Péluse et les moines : 22-24 ; avec Oreste et Hypathie : 29 ; avec son oncle Théophile : 24-26. Ses écrits : 26-27 ; 53-60. Ses écrits exégétiques : 53-54 ; dogmatiques : 54 ; antinestoriens et polémiques : 55 ; ses lettres : 57 ; ses homélies : 58 ; son zèle apostolique : 29-33 ; 527 ; son caractère : 33-35 ; sa valeur doctrinale : 35 ; son influence en Orient : 511-523, 525 ; en Occident : 520 ; sur saint Thomas d'Aquin : 36 ; sur D. Petau : 36-37 ; sur Scheeben : 35-36. Sa soumission au magistère ecclésiastique : 38-39 ; sa charité intellec-

tuelle : 39-40, 527 ; sa culture humaine : 40 ; son amour de la paix : 34, 40-41, 526 ; son estime du *consensus fidelium :* 40-41 ; son esprit théologique : 41-52 ; son rôle dans l'Église d'Alexandrie, comme évêque et métropolite : 328-329. Son accord avec le siège apostolique : 347-366 ; 528-530. Brèves indications chronologiques sur sa vie et son époque : 441-447. Ses anathématismes : 491-510. CYRILLE et PLOTIN : 43-45. CYRILLE et le PSEUDO-DENYS : sa doctrine sur Dieu : 42-45 ; 65-96. Sa doctrine christologique et sotériologique : 45-46 ; 99-184 ; sur l'Eucharistie : 184-218. Sa Pneumatologie : 221-256 ; 422. Sa mariologie : 257-286. Son Ecclésiologie : 287-366. Sa spiritualité : 367-439.
CYRUS : 270.
CYRUS DE PHASE : 512.
CYRUS D'ALEXANDRIE : 521.
CZAPLA : 521, n. 8.

D

DAMASE I, pape († 384) : 441 ; 475.
DANIEL LE PROPHÈTE : 54 ; 349 ; 350, n. 1.
DANIÉLOU (J.) : 369, n. 1.
DAVID : 106 ; 212 ; 342 ; 350 ; 377.
DÉBORA : 279.
DÉMOCRITE : 449.
DENEFFE (A.) : 56 ; 514, n. 6 ; 541.
DENNY (E.) : 347, n. 1 ; 541.
DENYS L'ARÉOPAGITE : 518.
DENYS D'ALEXANDRIE : 456 ; 457.
DENYS D'HALICARNASSE : 451.
DENYS LE PETIT : 516 ; 520 ; 521 ; 522 ; 522, n. 2.
DENYS DE ROME, pape : 457.
DEVREESSE (Mgr R.) : 60 ; 347, n. 1 ; 460, n. 3 ; 537 ; 541 ; 542.
DIADOQUE DE PHOTICÉ : 369 ; 369, n. 1.
DIAMANTOPOULOS : 542.
DIDYME L'AVEUGLE : 15 ; 49, n. 4 ; 51 ; 101 ; 223, n. 2 et 3 ; 229 ; 523.
DIEHL (CH.) : 538 ; 542.
DIEKAMP (Fr.) : 469 ; 475 ; 542.
DILLENSCHNEIDER (Cl.) : 41 ; 541 ; 542.
DIODORE DE TARSE : 12 ; 15 ; 16 ; 56 ; 115 ; 147 ; 442 ; 445 ; 466 ; 470 ; 471 ; 471, n. 8 ; 473 ; 509 ; 523.
DIOGÈNE : 449.
DIOSCORE D'ALEXANDRIE : 61 ; 510 ; 511.
DISDIER (Th.) : 542.
DOLLER : 271, n. 4.
DOROTHÉE DE MARCIANOPOLIS : 32 ; 509.
DURST (M. B.) : 488, n. 1.
DOMNUS D'ANTIOCHE : 61 ; 445.
DONAT DE NICOPOLIS : 69.
DONDAINE (A.) : 542.
DORNER : 542.
DOUCIN (L.) : 542.
DRAGUET : 542.
DRIVER (G. R.) : 542.
DRŒSEKE : 465 ; 466.
DUBARLE : 151 ; 152, n. 1 ; 154, n. 2 et 3 ; 155, n. 3 ; 156 ; 159 ; 160 ; 542.
DUCHESNE (Mgr L.) : 117, n. 1 ; 126 ; 327, n. 1 ; 331, n. 1 ; 336, n. 3 ; 339, n. 7 ; 346, n. 1 ; 365, n. 1 ; 459, n. 1 ; 511 ; 522, n. 2 ; 538 ; 542.
DUVAL (R.) : 542.

E

EHRHARD (Alb.) : 59 ; 60 ; 125, n. 1 ; 222, n. 3 ; 263 ; 282 ; 317 ; 542 ; 551.
EHRHARDT (A.) : 59 ; 543.
EHRLÉ : 336, n. 4.
ÉLIE : 349 ; 350.
ÉLISABETH : 111 ; 123 ; 272.
EMMANUEL : 107 ; 112 ; 133 ; 136 ; 159 ; 259 ; 269 ; 274 ; 278 ; 492 ; 493 ; 494 ; 501.
EMPÉDOCLE : 449.
EPHREM : 146 ; 465 ; 479.
ÉPICTÈTE, de Corinthe : 69 ; 462 ; 465 ; 477 ; 480 ; 489, n. 1.
ÉPIPHANE DE SALAMINE († 403) : 17 ; 25 ; 93, n. 4 ; 147 ; 175, n. 1 ; 223, n. 3 ; 275 ; 331 ; 331, n. 6 ; 346, n. 2 ; 442.
ERDIN : 126.
ERWAND-TER-MINASSIANTZ : 464.
ESAÜ : 90.
ESCHYLE : 449.
ESDRAS : 349 ; 350.
ÉTIENNE : 59 ; 541 ; 543.
ÉTIENNE, protomartyr : 349.

EUDES (J.) : 373.
EUDOXIE : 27 ; 55 ; 209 ; 330.
EULOGE D'ALEXANDRIE († 607) : 465 ; 466.
EULOGE, prêtre de Constantinople : 39 ; 119 ; 128, n. 2 ; 143 ; 508, n. 1.
EUNOMIUS : 49, n. 4 ; 54 ; 471.
EURINGER (S.) : 59 ; 533.
EUSÈBE DE CÉSARÉE († 340) : 36 ; 39, n. 1 ; 46, n. 3 ; 441 ; 451 ; 455, n. 2 et 5 ; 472.
EUSÈBE D'ÉMÈSE : 39, n. 1.
EUSÈBE : 263.
EUSTHATE : 476 ; 479.
EUTHÉRIUS DE TYANE : 445 ; 507 ; 508 ; 509.
EUTYCHÈS, prêtre de Constantinoble : 117, n. 1 ; 446 ; 464 ; 466 ; 485, n. 4 ; 510 ; 511 ; 516.
EUTHYMIUS : 279.
ÉVAGRE LE PONTIQUE († 399) : 22 ; 418, n. 6.
ÉVAGRE LE SCOLASTIQUE († vers 600) ; 361, n. 1 ; 536 ; 538.
EVETTS (H.) : 538.
EVOPTIUS : 27 ; 56 ; 476.
EZÉCHIEL : 54 ; 273 ; 349 ; 350, n. 1.

F

FACUNDIUS D'HERMANE : 23, n. 2 ; 465 ; 519 ; 536 ; 537 ; 538.
FAUX (A.) : 449.
FÉLIX, pape († 274) : 441 ; 462 ; 463 ; 466 ; 474 ; 476 ; 484.
FERGUSON (A. d.) : 449 ; 450.
FERON (F.) : 543.
FESGLER : 543.
FIDUS DE JOPPÉ : 68.
FIRMUS, év. de Césarée : 68 ; 363 ; 364 ; 496 ; 536.
FLAVIEN D'ANTIOCHE : 61.
FLAVIEN DE CONSTANTINOPLE : 61 ; 117, n. 1 ; 512 ; 535.
FLAVIEN DE PHILIPPE : 59 ; 68 ; 444.
FLICHE (A.) : 33, n. 4 ; 331, n. 1 ; 336, n. 2 ; 543 ; 551.
FRANSES : 543.
FRANZELIN : 223, n. 1 ; 236 ; 236, n. 2 ; 425, n. 6.
FROGET : 425, n. 6.
FULFORD (H. W.) : 334, n. 2.
FUNK (F. X.) : 456, n. 1 ; 475.

G

GABRIEL : 349 ; 350, n. 1.
GALLAUD : 514.
GALTIER (P.) : 36, n. 4 ; 56 ; 58 ; 157 ; 237, n. 2 ; 239 ; 239, n. 3 ; 244 ; 245 ; 249; 336, n. 3.; 347, n. 1 ; 459, n. 4 ; 491, n. 1 ; 514, n. 6 ; 517 ; 517, n. 3 ; 543.
GARDEIL : 36, n. 2.
GARNIER : 128, n. 3 ; 225, n. 1 ; 443 ; 463 ; 472 ; 537 ; 547.
GÉLASE, pape († 496) : 519.
GELSER : 543.
GENNADE : 25 ; 59 ; 520 ; 521 ; 521, n. 7 et 8 ; 522.
GENNADE DE CONSTANTINOPLE : 61.
GENSÉRIC : 446.
GEORGES DE LAODICÉE : 441.
GERLAND (E.) : 336, n. 4 ; 339, n. 7 ; 543.
GHELLINCK (J. de) : 46, n. 3 ; 451 ; 454 ; 473, n. 4 ; 543.
GILSON (E.) : 3, 13.
GLOTZ (G.) : 538 ; 542.
GLUBOKOVSKIJ : 540.
GOAR : 398.
GOMPERZ (Th.) : 520, n. 3.
GONZALEZ (S.) : 67, n. 1.
GOODSPEED : 456, n. 2.
GORE : 347, n. 1 ; 365 et 365, n. 2.
GRAFFIN : 537.
GRANDCLAUDON : 537.
GRAPIN (E.) : 455, n. 2.
GRÉGOIRE LE GRAND : 93, n. 4 ; 331, n. 7 ; 389 ; 543.
GRÉGOIRE DE NAZIANCE : 15 ; 42 ; 51 ; 85 ; 93, n. 4 ; 101 ; 112 ; 167 ; 313 ; 418, n. 6 ; 454 ; 456 ; 456, n. 6 ; 462 ; 463 ; 467 ; 478 ; 479 ; 482, n. 2 ; 487, n. 2 ; 523.
GRÉGOIRE DE NYSSE : 15 ; 42 ; 51 ; 52 ; 73 ; 86 ; 147 ; 223, n. 3 ; 238, n. 4 ; 307, n. 1 ; 315 ; 369 ; 413 ; 418, n. 6 ; 459 ; 461, n. 1 ; 462 ; 463 ; 478 ; 479 ; 503.
GRÉGOIRE LE THAUMATURGE : 466 ; 476 ; 479.
GROOT (de) : 236, n. 2 ; 543.

GROSS (J.) : 50 ; 173, n. 8 ; 252, n. 2 ; 253, n. 3 ; 543.
GRUMEL (V.) : 42, n. 2 ; 347, n. 1 ; 538 ; 543 ; 544.
GUIBERT (J. de) : 334, n. 2 ; 544.
GUICHARDAN : 42, n. 2.

H

HAASE : 544.
HABACUC : 349 ; 350, n. 1 ; 353.
HAID : 544 ; 545.
HALBBAND : 473, n. 4.
HALKIN (Fr.) : 544.
HARDUIN : 444 ; 447 ; 461, n. 1 ; 464, n. 1 ; 476, n. 1 ; 496.
HARNACK (A.) : 46 ; 142 ; 202 ; 263, n. 4 ; 317 ; 317, n. 1 ; 318 ; 544.
HARVEY : 455, n. 1.
HAUCK : 263, n. 1.
HAURET (Ch.) : 145, n. 1.
HAUSEN (I.) : 281.
HEBENSPERGER (J. N.) : 544.
HEFELÉ : 143, n. 4 ; 333, n. 1 ; 340 ; 496, n. 1 ; 544.
HÉGÉSIPPE : 472.
HEINZE : 35, n. 2.
HELLADIUS DE TARSE : 445 ; 507 ; 508.
HEMMER : 455, n. 3 ; 456, n. 1 et 5.
HENRY (P.) : 43 note 7 ; 44 ; 60 ; 452 ; 480 ; 544.
HENNECKE : 275, n. 11 ; 334, n. 2.
HÉRACLIDE DE DAMAS : 340, n. 3 ; 361, n. 1 ; 471 ; 471, n. 6 ; 534.
HÉRACLIUS, empereur: 519 ; 520.
HERCULE : 39.
HEREDIA : 544.
HERMÈS TRISMÉGISTE : 17 ; 75 ; 449 ; 452 ; 486.
HÉRODOTE : 17 ; 449 ; 486.
HÉSIODE : 17 ; 75 ; 449 ; 486, n. 1.
HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM († après 450) : 537.
HILAIRE, pape : 519.
HILAIRE DE POITIERS : 72 ; 93 ; 223, n. 1 ; 300, n. 1 ; 373 ; 374.
HIMÉRIUS DE NICOMÉDIE : 445 ; 507.
HIPPOLYTE, archimandrite : 40.
HIPPOLYTE DE ROME : 49, n. 4 ; 54.
HOENSBROECH (von) : 281.
HOLZMEISTER : 222, n. 8.
HOMÈRE : 17 ; 486. n. 1.
HONORIUS, pape : 446 ; 519 ; 520.
HORN : 369, n. 2.
HORSIESI : 418, n. 6.
HUGUES ETHERIANUS : 225, n. 1.
HYPATHIE († 415) : 29 ; 29, n. 4 ; 60 ; 329 ; 442.
HYPATHIUS d'Éphèse : 465.

I

IBAS D'ÉDESSE : 509 ; 515 ; 517.
INNOCENT I, pape († 417) : 61 ; 442.
INNOCENT DE MARONA : 517, n. 1.
IRÉNÉE (Comte) : 445 ; 446 ; 535.
IRÉNÉE, évêque de Lyon : 300, n. 2 ; 312 ; 312, n. 3 ; 455 ; 455, n. 1 ; 476 ; 479.
ISAAC : 54 ; 274.
ISAÏE : 89 ; 106 ; 137 ; 176 ; 185 ; 259 ; 305 ; 349 ; 350 ; 377, n. 1 ; 396, n. 2 ; 535.
ISIDORE DE PÉLUSE († vers 435) : 22 ; 23 ; 24 ; 29, n. 3 ; 93, n. 4 ; 116, n. 3 ; 126 ; 141 ; 333, n. 3 ; 536.

J

JACOB : 54 ; 90 ; 274 ; 349 ; 350, n. 1.
JACQUES, apôtre : 275 ; 351 ; 351, n. 9.
JACQUES, prêtre de Constantinople : 290.
JACQUIN : 41, n. 2.
JAFFÉ : 443 ; 515, n. 3 ; 516, n. 3 ; 517 ; 519 n. 2 ; 538.
JANIN : 518, n. 7.
JANSSENS (Al.) : 181, n. 1 ; 544.
JANSSENS (L.) : 104 ; 139, n. 2 ; 168, n. 8 ; 171, n. 1 ; 173, n. 8 ; 175, n. 4 ; 177 ; 179 ; 181, n. 1 ; 190 ; 291, n. 1 ; 297, n. 2 ; 302, n. 1 ; 318 ; 319 ; 319, n. 1 ; 544.
JEAN II, pape († 535) : 446 ; 515 ; 516 ; 519.
JEAN III, pape († 573) : 523.
JEAN D'ANTIOCHE († 441) : 6 ; 23 ; 33 ; 34 ; 61 ; 66 ; 70 ; 116 ; 143 ; 224 ; 225 ; 337 ; 339 ; 339, n. 7 ; 340 ; 346 ; 346, n. 1 ; 364 ; 364, n. 1 ; 444 ; 445 ; 470 ; 470, n. 1 ; 473, n. 2 ; 489, n. 1 ; 496 ; 506 ; 507 ; 508 ; 509 ; 516 ; 521 ; 536.
JEAN D'ASIE : 327, n. 1.
JEAN-BAPTISTE : 8 ; 109 ; 111 ; 121 ; 123 ; 272 ; 349 ; 350 ; 377 ; 394 ; 410 ; 426 ; 429.

JEAN CHRYSOSTOME : 17 ; 61 ; 112 ; 238, n. 4. Cf. Chrysostome.
JEAN CLIMAQUE : 373.
JEAN DAMASCÈNE : 15 ; 49, n. 4 ; 52 ; 59 ; 136, n. 7 ; 413, n. 1.
JEAN D'ÉMÈSE : 52.
JEAN D'ÉPHÈSE († 586) : 538.
JEAN L'ÉVANGÉLISTE : 14 ; 28 ; 48 ; 54 ; 101 ; 106 ; 120 ; 123 ; 150 ; 178, n. 2 ; 179 ; 183 ; 202 ; 205 ; 215 ; 218 ; 221 ; 226 ; 231 ; 253 ; 276 ; 294 ; 299 ; 301 ; 301, n. 5 ; 305 ; 336 ; 349 ; 350 ; 350, n. 1 ; 351 ; 351, n. 9 ; 353 ; 356 ; 357 ; 358 ; 359 ; 377, n. 1 ; 389 ; 412 ; 442 ; 497.
JEAN DE JÉRUSALEM : 17 ; 61.
JEAN DE MAIOUMA : 538.
JEAN DE NIKION : 327.
JEAN MAXENCE : 515, n. 1.
JÉRÉMIE : 54 ; 349.
JÉRÔME : 17 ; 39, n. 1 ; 7 2 ; 89, n. 3 ; 223, n. 2 ; 279 ; 313 ; 441 ; 459 ; 475.
JÉSUS : 134 ; 149 ; 258 ; 268 ; 269 ; 270 ; 351 ; 352 ; 354 ; 377 ; 383 ; 384 ; 385 ; 386 ; 387 ; 389 ; 391 ; 394 ; 405 ; 410 ; 500 ; 519.
JOB : 215, n. 4.
JOEL : 176 ; 226, n. 6.
JOLY (E.) : 544.
JONAS : 39 ; 358.
JOSAPHAT : 168, n. 1.
JOSEPH : 258 ; 269 ; 270 ; 272 ; 275 ; 277 ; 280 ; 377.
JOSUÉ : 53.
JOUASSARD (G.) : 60 ; 544.
JOVIEN : 147.
JUDA : 258.
JUDAS LE TRAÎTRE : 47 ; 196 ; 333 ; 409.
JUDITH : 279.
JUGIE (M.) : 33, n. 4 ; 115, n. 1 ; 117, n. 1 ; 147, n. 5 ; 155, n. 1 ; 277 ; 277, n. 6 ; 347, n. 1 ; 544.
JULES I, pape († 352) : 122 ; 441 ; 462 ; 463 ; 465 ; 474 ; 476 ; 484.
JULIEN D'ÉCLANE († 455) : 446.
JULIEN, empereur († 363) : 12 ; 16 ; 17, n. 3 ; 28 ; 32 ; 39 ; 43 ; 57 ; 79 ; 84 ; 106 ; 212 ; 307 ; 350 ; 412 ; 441 ; 448 ; 449 ; 449, n. 1 ; 453 ; 533.
JULIEN DE COS : 520.
JUNGLASS : 544.
JUNGMANN : 223, n. 1 ; 543.
JUSTER (J.) : 327, n. 1 ; 544.
JUSTIN : 300, n. 2 ; 472.
JUSTINIEN I (527-565) : 446 ; 472 ; 511 ; 514 ; 517.
JUVÉNAL DE JÉRUSALEM : 61 ; 68 ; 363 ; 364 ; 443.

K

KARAPET-TER-MEKERTITSCHIAN : 464.
KATTENBUSCH (K.) : 142, n. 5.
KIRCH (C.) : 147, n. 5 ; 544.
KIRSCH (J. P.) : 551.
KOHLHOFER : 236, n. 2 ; 425, n. 6 ; 544.
KOPALLIK (J.) : 544.
KOSTERS : 283, n. 5.
KRATKOE : 544.
KRUGER (G.) : 538 ; 545.
KRUGER : 263, n. 1 ; 317, n. 1.

L

LABBE : 464 465 ; 466 ; 746, n. 1.
LABRIOLLE (P. de) : 57 ; 448, n. 2 ; 456, n. 4 ; 545.
LAGRANGE : 57 ; 450 ; 545.
LARGENT (A.) : 545.
LA TAILLE (M. de) : 185, n. 1 ; 205, n. 3 ; 545.
LAURENT (V.) : 336, n. 4 ; 339, n. 7 ; 543 ; 545.
LAZARE : 153 ; 158 ; 260 ; 395, n. 2.
LAZZATI (G.) : 25, n. 3 ; 545.
LEBEDEV (Al.) : 545.
LEBON (J.) : 54 ; 67, n. 1 ; 140, n. 2 ; 289, n. 1 ; 459, n. 4 ; 464, n. 2 ; 534 ; 538 ; 545.
LEBRETON (J.) : 100, n. 1 ; 151 ; 157 ; 162, n. 1.
LECKY : 281.
LECLERCQ (Dom) : 333, n. 2.
LE GAUDIER : 373.
LEHAUT (A.) : 26, n. 1.
LEJAY : 455, n. 3 ; 456, n. 1 et 5.
LENAIN DE TILLEMONT : voir Tillemont.
LENORMAND (Ch.) : 545.
LÉON LE GRAND : 6 ; 61 ; 114 ; 122 ; 141 ; 149 ; 432 ; 445 ; 446 ; 466 ; 485, n. 4 ; 506 ; 512 ; 513 ; 516 ; 518 ; 520 ; 521 ; 524 ; 537 ; 538.
LÉON XIII : 30.
LÉONCE DE BYZANCE : 15 ; 19, n. 2 ; 59 ; 472 ; 474 ; 485, n. 1 ; 486 ; 514 ; 543.

Lepin : 545.
Leporius : 476 ; 479 ; 536.
Lequien : 222, n. 3 ; 465 ; 466 ; 545.
Lezana : 282.
Liachtchenko (Th.) : 545.
Liberatus, diacre : 70, n. 3 ; 361, n. 1 ; 466 ; 509, n. 2 ; 536 ; 537 ; 538.
Libère, pape († 366) : 441.
Lietzmann (H.) : 147 ; 465 ; 466 ; 473 ; 475, n. 1 ; 545.
Liguori : voir Alphonse.
Lobeck : 449.
Loofs (F.) : 46 ; 111, n. 3 ; 126 ; 142 ; 202 ; 259, n. 1 ; 263, n. 4 ; 317 ; 499, n. 7 ; 534 ; 546.
Lot : 393.
Lot-Borodine : 369, n. 2 ; 546.
Lubac (H. de) : 123, n. 8 ; 190, n. 1 ; 546.
Luc, évangéliste : 54 ; 79 ; 106 ; 202 ; 214 ; 217 ; 218 ; 231 ; 258 ; 273 ; 277 ; 305, n. 1 ; 353 ; 357 ; 358 ; 359 ; 383 ; 442 ; 483 ; 533 ; 537.
Luebeck : 333, n. 1.
Lycophron : 39.
Lycurgue : 449.

M

Macaire d'Alexandrie : 22 ; 418, n. 6.
Macaire d'Antioche : 512.
Macédonius : 441 ; 471.
Macrobe : 520 ; 520, n. 2.
Madoz (J.) : 461, n. 3 ; 546.
Mahé (J.) : 23, n. 3 ; 29 ; 53 ; 54 ; 93, n. 2 ; 154 ; 185, n. 1 ; 210, n. 4 ; 236, n. 2 ; 252, n. 2 ; 291, n. 1 ; 425, n. 6 ; 443 ; 497, n. 1 ; 546.
Mahomet : 447.
Maï (Cal) : 51 ; 57 ; 59 ; 278, n. 2 ; 433, n. 2 ; 533 ; 535.
Maïmonide : 455, n. 2.
Malachie : 350, n. 1.
Maldonat : 390.
Malevez (L.) : 291, n. 1 ; 319, n. 1 ; 546.
Mangenot : 333, n. 2.
Manoir (H. du) : 34, n. 1 ; 324, n. 4 ; 542.
Mansi : 34, n. 2 ; 56 ; 334, n. 1 ; 335, n. 1 et 3 ; 443 ; 444 ; 447 ; 464 ; 465 ; 466 ; 485, n. 1 ; 496, n. 1 et 2 ; 507, n. 3 et 4 ; 509, n. 5 ; 511, n. 2, 3 et 4 ; 512, n. 2, 3, 5 et 6 ; 513, n. 7 et 8 ; 514, n. 1, 2, 3, 4, 5 ; 515 ; 515, n. 3 et 4 ; 516, n. 1, 4 et 5 ; 516, n. 2 ; 517, n. 4, 5, 6 ; 518, n. 4 et 7 ; 519, n. 1 ; 524 ; 529.
Marc, évangéliste : 383.
Marc, pape : 441.
Marçais (G.) : 538 ; 542.
Marcel : 102.
Marcellin : 19.
Marïc (J.) : 54 ; 151, n. 1 ; 546.
Marie, mère de Dieu : 8 ; 28 ; 31 ; 106 ; 107 ; 108 ; 111 ; 112 ; 118 ; 122 ; 134 ; 142 ; 199 ; 217 ; 230 ; 237 ; 256 ; 257 ; 258 ; 259 ; 262 ; 264 ; 265 ; 267 ; 268 ; 269 ; 271 ; 272 ; 273 ; 274 ; 275 ; 276 ; 277 ; 278 ; 279 ; 280 ; 281 ; 282 ; 283 ; 284 ; 285 ; 286 ; 371 ; 377 ; 478 ; 482 ; 504 ; 506 ; 508 ; 525.
Marie, femme de Clopas : 278.
Marie-Madeleine : 25 ; 278.
Mariès (L.) : 54 ; 546.
Marine : 27 ; 55 ; 209 ; 330.
Marini : 348, n. 1.
Marius Mercator : 115 ; 460, n. 3 ; 461, n. 1 ; 465 ; 521 ; 522, n. 2 ; 535 ; 537.
Marius Victorinus : 223, n. 2.
Martin (Ch.) : 58 ; 546.
Martin, pape : 520.
Martin (V.) et Fliche : 33, n. 4 ; 58 ; 331, n. 1 ; 336, n. 2 ; 515, n. 2 ; 543 ; 546 ; 551.
Maspero (J.) : 538 ; 546.
Matthieu, évangéliste : 110 ; 185 ; 231 ; 258 ; 349 ; 350, n. 1 ; 354 ; 356 ; 359 ; 383.
Maxime d'Anazarbe : 445.
Maxime d'Antioche († 455) : 61.
Maxime, diacre : 508, n. 2 ; 512.
Maxime le Confesseur († 662) : 15 ; 49, n. 4 ; 52 ; 59 ; 369 ; 369, n. 1 ; 511 ; 518 ; 536.
Maxime de Turin : 279.
Maximien, év. de Constantinople : 61 ; 339 ; 380, n. 7 ; 444 ; 445 ; 507.
Maximin, évêque d'Alexandrie : 462.
Mélèce de Mopsueste : 508.
Memnon d'Éphèse : 68 ; 443 ; 444.
Mondrone : 546.
Mercati (Mgr) : 58 ; 546.
Mercati : 533 ; 546.
Mercier (Card.) : 5 ; 12 ; 369 ; 369, n. 1 ; 372 ; 374 ; 432.

MERSCH (E.) : 291, n. 1 ; 297, n. 1 ; 313, n. 5 ; 319, n. 1 ; 320, n. 4 ; 432, n. 1 ; 546.
MESROB : 509.
MÉTHODE : 476 ; 479.
MÉTHODE D'OLYMPE : 16.
MICHAUD (E.) : 201 ; 202 ; 546 ; 547.
MICHÉE : 305.
MICHEL (A.) 145 ; 157, n. 3.
MICHEL LE SYRIEN : 327, n. 1 ; 538.
MIGNE : 11 ; 53 ; 54 ; 58 ; 59 ; 159 ; 291, n. 1 ; 433, n. 2 ; 433, n. 2 ; 455 ; 456, n. 2 ; 519, n. 3 ; 533 ; 535 ; 538.
MINGANA : 546.
MIRIAM : 279.
MOÏSE : 9 ; 54 ; 106 ; 138 ; 176 ; 178 ; 179 ; 181 ; 209 ; 253 ; 270 ; 349 ; 350 ; 369 ; 369, n. 1 ; 377 ; 378 ; 396 ; 429 ; 448 ; 508.
MONTCHEUIL (Y. de) : 13.
MONTDÉSERT (Cl.) : 40, n. 1.
MORIN (G.) : 521, n. 1 ; 546.
MYNORS : 522, n. 1 et 3.

N

NAU : 111, n. 3 ; 259, n. 1 ; 361, n. 1 ; 534 ; 537 ; 538 ; 541 ; 546.
NECTAIRE : 61 ; 457 ; 458.
NÉMÉSINOS : 222.
NESTLÉ : 57 ; 448, n. 1.
NESTORIUS : 12 ; 16 ; 23 ; 27 ; 30 ; 31 ; 32 ; 33 ; 45 ; 46 ; 55 ; 56 ; 61 ; 67 ; 68 ; 69 ; 70 ; 106 ; 110 ; 111 ; 115 ; 116 ; 119 ; 122 ; 129 ; 130 ; 131 ; 132 ; 133 ; 266 ; 284 ; 299 ; 307 ; 335 : 336 ; 340 ; 345 ; 346 ; 360 ; 361 ; 361, n. 1 ; 363 ; 442 ; 443 ; 444 ; 445 ; 459, n. 4 ; 460 ; 471 ; 472 ; 473 ; 473, n. 2 ; 485, n. 4 ; 491 ; 496 ; 498 ; 499 ; 500 ; 501 ; 505 ; 506 ; 507 ; 508 ; 509 ; 512 ; 514, n. 10 ; 515 ; 515, n. 3 ; 521 ; 527 ; 528 ; 529 ; 533 ; 534 ; 535 ; 536.
NEUBERT : 257, n. 1.
NEUMANN : 51 ; 448 ; 533.
NEVEUT : 547.
NEWMAN (J. H.) : 279 ; 280 ; 281 ; 282 ; 547.
NICÉPHORE CALLISTE : 327 ; 333, n. 3.
NICÉTAS D'HÉRACLÉE : 433, n. 2.
NICODÈME : 79 ; 109 ; 120 ; 391, n. 3 ; 410.
NIL D'ANCYRE : 418, n. 6.
NIL LE SINAÏTE : 536.
NISTERS : 535.
NOË : 68 ; 377.

O

OBERDERFFER : 236, n. 2.
OPITZ : 547.
OPTIMUS : 60 ; 476 ; 479.
ORESTE : 27 ; 329.
ORIGÈNE : 6 ; 14 ; 16 ; 26 ; 39 ; 41 ; 47 ; 49, n. 4 ; 88 ; 101 ; 116 ; 146 ; 160 ; 223, n. 2 ; 268, n. 4 ; 277 ; 277, n. 7 ; 278 ; 315 ; 369 ; 446 ; 455 ; 482, n. 2 ; 514, n. 7 ; 523.
ORPHÉE : 452.
OSÉE : 21 ; 78 ; 90 ; 299 ; 377.
OUDIN (C.) : 89.

P

PACÔME : 22 ; 418, n. 6.
PAGIDAS : 547.
PALAMAS : 42, n. 2.
PALANQUE (J. R.) : 331, n. 1.
PALLADIUS, év. d'Amase : 68.
PALLADIUS, magistrianus : 443.
PALMIERI (A.) : 229 ; 230, n. 1.
PANTÈNE : 455.
PAPADOPOULOS (Chr.) : 58 ; 347, n. 1 ; 365 et 365, n. 1 ; 460, n. 1 ; 547.
PAPHNUCE : 24 ; 25.
PARGOIRE (J.) : 538 ; 547.
PARMENTIER : 536.
PASCHASINUS, év. de Lilybée : 446.
PASSAGLIA : 283.
PAUL DE CONSTANTINOPLE : 512.
PAUL, apôtre : 9 ; 14 ; 18 ; 81 ; 84 ; 120 ; 174 ; 207 ; 209 ; 231 ; 264 ; 301, n. 5 ; 306 ; 349 ; 350 ; 350, n. 1 ; 351 ; 351, n. 9 ; 375 ; 377 ; 383 ; 387 ; 404 ; 405 ; 407 ; 412 ; 414 ; 484 ; 529.
PAUL D'ÉMÈSE : 58 ; 445 ; 507 ; 537.
PAUL DE SAMOSATE : 476 ; 479 ; 480.
PAULY-WISSOWA-KROLL : 547.
PAYNE SMITH : Voir SMITH : 547.
PÉLAGE, diacre : 337 ; 538.
PEETERS (P.) : 461 ; 547.
PELTANUS (Th.) : 464.
PESCH (Ch.) : 223, n. 1 ; 547.
PETAU (D.) : 36 ; 36, n. 4 ; 126 ; 132 ; 145 ; 148, n. 5 et 7 ; 151, n. 1 ; 236,

n. 2 ; 238, n. 4 ; 239 ; 239, n. 2 ; 244 ; 244, n. 1 ; 246 ; 425, n. 6 ; 427 ; 432 ; 547.
PETERSON : 369, n. 2.
PHILIPPE, légat romain : 339 ; 362 ; 363 ; 364 ; 444.
PHILIPPE, apôtre : 109 ; 158.
PHILON : 49, n. 4.
PHOTIN DE SIRMIUM († 377) : 102 ; 441.
PHILARÈTE : 547.
PHOKLYDES : 547.
PHOTIUS, év. de Constantinople : 59 ; 225 ; 466 ; 547.
PHOTIUS, prêtre de Constantinople : 290, n. 1.
PHOTIUS, év. de Tyr : 446.
PIE XI : 30 ; 134 ; 547.
PIE XII : 30 ; 525 ; 526 ; 530.
PIERRE, apôtre : 37 ; 47 ; 111 ; 121 ; 123 ; 158 ; 348 ; 351 ; 364 ; 528.
PIERRE D'ALEXANDRIE : 20, n. 4 ; 116 ; 305 ; 349 ; 350 ; 352 ; 353 ; 354 ; 355 ; 356 ; 358 ; 359 ; 363 ; 462 ; 463 ; 464 ; 476 ; 477 ; 478 ; 479 ; 483 ; 523.
PIERRE II D'ALEXANDRIE : 16 ; 61.
PIERRE LOMBARD : 239.
PIERRE, prêtre d'Alexandrie : 461.
PILATE : 161 ; 205.
PINDARE : 17 ; 486, n. 1.
PITRA : 523 ; 534.
PLACES (E. des) : 369, n. 2.
PLATON : 17 ; 46 ; 47 ; 281, n. 2 ; 448 ; 451 ; 452 ; 486, n. 1.
PLOTIN : 17 ; 43 ; 44 ; 451 ; 452.
PLUTARQUE : 17 ; 75 ; 451 ; 486.
POLYCARPE : 456 ; 456, n. 1.
POURRAT (P.) : 16, n. 1 ; 547.
PORPHYRE, phil. néoplatonicien : 17 ; 40 ; 46, n. 3 ; 84 ; 451 ; 452 ; 486, n. 1.
PORPHYRE (Hiér.) : 547.
POSIDONIUS : 442 ; 443 ; 491.
PRAT : 222, n. 8.
PRAYLIUS DE JÉRUSALEM : 61.
PRESTIGE (L.) : 55 ; 547.
PROCLUS DE CONSTANTINOPLE († 446) : 61 ; 279 ; 446 ; 515, n. 1 ; 535.
PROJECTUS : 339 ; 362 ; 363 ; 444.
PROSDOCIUS : 462 ; 465.
PROTÉRIUS : 61.
PSEUDO-ATHANASE : 108 ; 474, n. 1 ; 476 ; 477 ; 478 ; 479 ; 484.
PSEUDO-AUGUSTIN : 279.
PSEUDO-BASILE : 223, n. 3.
PSEUDO-CHRYSOSTOME : 277 ; 277, n. 7.
PSEUDO-DENYS : 49, n. 4 ; 52.
PSEUDO-FÉLIX : 477 ; 479 ; 484.
PSEUDO-JULES : 477 ; 479 ; 484.
PSEUDO-JUSTIN : 39 ; 40 ; 448.
PSEUDO-LÉONCE : 514.
PUECH (A.) : 547.
PUECH (H. Ch.) : 13 ; 60 ; 70, n. 3 ; 547.
PULCHÉRIE : 27 ; 55 ; 209 ; 330.
PUSEY : 11 ; 53 ; 55 ; 56 ; 57 ; 58 ; 291, n. 1 ; 433, n. 2 ; 473 ; 474 ; 475 ; 476 ; 497, n. 1 ; 512, n. 1 ; 534.
PYRRHUS DE CONSTANTINOPLE : 510 ; 512.
PYTHAGORE : 17 ; 448 ; 449 ; 486, n. 1.

R

RABAN MAUR : 223, n. 1.
RABBULAS D'ÉDESSE († 435) : 55 ; 445 ; 484, n. 4 ; 509 ; 536 ; 547.
RACHEL : 300 ; 300, n. 2 ; 426.
RAYNAUD : 406, n. 1.
RÉBECCA : 300.
REGAZZONI (P.) : 57 ; 448, n. 2.
RÉGNON (de) : 100, n. 1 ; 236, n. 2 ; 237, n. 1 ; 239 ; 244 ; 244, n. 2 ; 432.
REHRMANN : 125, n. 1 ; 126 ; 271, n. 4.
REITZENSTEIN : 369, n. 2.
RENAUDIN (P.) : 36, n. 2 ; 533.
RESCH (P.) : 22, n. 2 ; 405, n. 6.
RICHARD (M.) : 116, n. 2 ; 149, n. 5 ; 225, n. 2 ; 502, n. 7 ; 548.
RICHARD DE SAINT-VICTOR : 373.
RODRIGUEZ (A.) : 373.
ROSKOVANY : 282 ; 282, n. 8.
RUCKER (Ad.) : 54 ; 59 ; 75 ; 433, n. 2.
RUCKER (J.) : 278, n. 2 ; 534.
RUFIN : 17.
RUFUS DE THESSALONIQUE : 363.
RUSTICUS, diacre : 139, n. 1 ; 365 ; 446 ; 461 ; 462, n. 1 ; 515, n. 3 ; 521 ; 522 ; 536.

S

SAHAG, catholicos : 509.
SALAVERRI (J.) : 319, n. 1.
SALOMON : 212 ; 349 ; 350.
SALTET (J.) : 128, n. 3 ; 469, n. 3 ; 485, n. 4 ; 513 ; 519, n. 3 ; 549.

Samuel : 48.
Sansom : 426.
Sartori : 549.
Schäfer : 29, n. 4 ; 329, n. 6 ; 519, n. 1 ; 549.
Schanz : 521.
Scheeben (M.) : 35 ; 37 ; 236, n. 2 ; 237, n. 2 ; 432 ; 549.
Schemmel : 549.
Schénoudi d'Atrépé († 466) : 22.
Schermann : 469, n. 3 ; 549.
Scholarios (G.) : 42, n. 2.
Schulte (E.) : 151 ; 154 ; 155, n. 1 ; 159 ; 160.
Schwalm : 151 ; 154, n. 1.
Schwane : 549.
Schwartz (E.) : 11 ; 18 ; 55 ; 56 ; 58 ; 336, n. 4 ; 445 ; 460, n. 3 ; 462, n. 2 ; 507, n. 1 ; 513, n. 3 ; 514, n. 4 ; 515, n. 3 et 4 ; 516, n. 3 et 6 ; 517, n. 1 ; 519, n. 2 ; 534 ; 536 ; 547 ; 549.
Schweitzer : 549.
Scot (D.) : 42, n. 2.
Scott (H.) : 347, n. 1 ; 365, n. 2 ; 549.
Scott (W.) : 449 ; 450.
Sébastien : 515, n. 3.
Segarra (Fr.) : 549.
Séleucus : 451.
Sérapion : 25 ; 49, n. 4 ; 151, n. 2.
Serge, patr. de Constantinople : 446 ; 510 ; 512 ; 519.
Sévérien de Gabala : 72 ; 112 ; 473 ; 475 ; 476 ; 479 ; 523.
Sickenberger (J.) : 54 ; 433, n. 2 ; 534.
Siméon le Vieillard : 277 ; 281.
Silva-Tarouca : 348, n. 1 ; 485, n. 4 ; 513 ; 516, n. 2 ; 538 ; 549.
Simonin (H. D.) : p. 86, n. 1 ; 549.
Sirice, pape († 398) : 442.
Sisinnius : 61 ; 442 ; 458.
Sixte III, pape († 461) : 40 ; 61 ; 69 ; 339 ; 348 ; 444 ; 445 ; 508 ; 529 ; 537.
Smith (W.) : 549.
Smith (Payne) : 54 ; 330, n. 7 ; 398, n. 1 ; 433, n. 2 ; 534.
Smits (C.) : 549.
Socrate, historien : 24, n. 5 ; 25, n. 2 ; 29 ; 32, n. 1 ; 327, n. 1 ; 329, n. 6 ; 331 ; 331, n. 7 ; 444 ; 457 ; 457, n. 1 ; 458 ; 458, n. 1 ; 459 ; 472 ; 472, n. 1 ; 535 538.
Socrate, philosophe : 449.
Solon : 448 ; 449.
Sohm : p. 333.
Sonvay : 56 ; 491 ; 549.
Sophocle : 17 ; 449 ; 486, n. 1.
Sophonie : 305.
Sophrone de Jérusalem : 518.
Sotchninenija : 534.
Sozime : 61.
Sozomène : 25, n. 2 et 3 ; 459 ; 459, n. 1 ; 535 ; 538.
Stählin : 455, n. 2.
Stahlin : 549.
Steidle (B.) : 549.
Steinacker (H.) : 520 ; 520, n. 3.
Steitz (E.) : 201 ; 202 ; 550.
Stephanon : 550.
Stiglmayr : 142, n. 5.
Stolz (A.) : 236, n. 2 ; 550.
Strotmann : 236, n. 2 ; 550.
Struckmann (A.) : 185, n. 1 ; 202, n. 3 et 4 ; 210, n. 4 ; 550.
Strucker (A.) : 176.
Succensus : 69 ; 117, n. 1 ; 127, n. 4 et 6 ; 140 ; 141 ; 506 ; 508.
Suzanne : 279.
Sylvestre I, pape : 441.
Synésius de Cyrène : 32.

T

Tatien : 49, n. 4.
Taille (de la) : 185, n. 1 ; 205, n. 3 ; 545.
Tertullien : 7 ; 93, n. 4 ; 279 ; 496.
Thalès de Milet : 448 ; 449.
Theiler (W.) : 558.
Théodora, impératrice : 515.
Théodore : 512.
Théodore Askidas : 514.
Théodore le Lecteur : 538.
Théodore de Mopsueste : 12 ; 15 ; 16 ; 20, n. 1 ; 56 ; 115 ; 147 ; 445 ; 466 ; 469 ; 470 ; 471 ; 471, n. 8 ; 472 ; 473 ; 473, n. 2 ; 509 ; 512 ; 514, n. 7 ; 515 ; 521 ; 535.
Théodoret de Cyr : 6 ; 15 ; 27 ; 34 ; 46, n. 3 ; 49, n. 4 ; 51 ; 56 ; 72 ; 86 ; 116 ; 128, n. 3 ; 129 ; 132 ; 149 ; 152 ;

159 ; 200 ; 206 ; 223, n. 3 ; 224 ; 225 ; 225, n. 1 ; 346 ; 346, n. 1 ; 433, n. 2 ; 445 ; 446 ; 451 ; 469 ; 472 ; 476 ; 485 ; 486 ; 492 ; 496 ; 497 ; 497, n. 1 ; 499 ; 500 ; 501 ; 502 ; 502, n. 7 ; 503 ; 505 ; 506 ; 507 ; 508 ; 509 ; 515 ; 536 ; 538 ; 542 ; 549.
Théodoric : 521.
Théodose II, empereur : 27 ; 55 ; 66 ; 119, n. 1 et 8 ; 129 ; 149 ; 303 ; 331, n. 7 ; 339 ; 350, n. 1 ; 361, n. 1 ; 443 ; 444 ; 507 ; 512 ; 524 ; 536 ; 543.
Théodose de Césarée : 510.
Théodote d'Ancyre : 536.
Théodote d'Antioche : 61.
Théon : 329.
Théophane : 327, n. 1.
Théophile d'Alexandrie : 22 ; 23 ; 24 ; 25 ; 26 ; 27, n. 3 ; 30 ; 39, n. 1 ; 61 ; 72 ; 112 ; 331 ; 442 ; 462 ; 463 ; 473 ; 475 ; 476 ; 478 ; 479.
Théophile d'Antioche : 55.
Théophylacte : 279.
Thiel : 469 ; 519, n. 3.
Thomas, apôtre : 109 ; 260 ; 349 ; 350 ; 351, n. 1.
Thomas d'Aquin : 13 ; 36, n. 1 et 2 ; 89 ; 93, n. 1 ; 138 ; 139 ; 190, n. 4 ; 245 ; 373 ; 432 ; 533.
Thomasius : 201.
Thomassin : 432 ; 482, n. 2 ; 550.
Thucydide : 449.
Tiberius : 51.
Tillemont : 23, n. 5 ; 40 ; 278 ; 340, n. 3 ; 361 ; 443 ; 497 ; 508, n. 4 ; 509, n. 1 ; 550.
Timothée : 387, n. 1.
Timothée, év. d'Alexandrie († 385) : 61 ; 331.
Timothée Œlure : 61 ; 464 ; 464, n. 2 ; 466 ; 467 ; 473 ; 474 ; 475 ; 478.
Timothée Salefaciol : 61.
Tixeront (J.) : 33, n. 4 ; 124 ; 145 ; 150 ; 155 ; 482, n. 2 ; 550.
Totila : 522.
Tousev (A.) : 550.
Tromp : 312, n. 1.
Tronson (L.) : 406, n. 1.
Turmel : 36, n. 2 ; 550.
Tvorenia : 534.
Tyconius : 312, n. 4.
Tyszkiewicz : 348, n. 1 ; 550.

U

Ueberweg : 35.
Urbina (Ortiz de) : 67, n. 1.
Umberg : 541.

V

Vacant (A.) : 151, n. 1.
Vaccari : 550.
Vailhé : 518.
Valentinien III : 338, n. 4 ; 339 ; 443.
Valérien d'Iconium : 142 ; 508, n. 1.
Van Hove (A.) : 550.
Vasilief : 538.
Vekkos : 225.
Victor de Capoue : 523.
Vieujean (J.) : 550.
Vigile, pape († 555) : 365, n. 1 ; 472 ; 515 ; 515, n. 3 ; 516 ; 517 ; 519.
Vigile de Tapse : 519.
Viller : 16 ; 550.
Vincent de Lérins : 461 ; 461, n. 1 et 3 ; 465 ; 485 ; 537.
Vis (de) : 550.
Vital : 112 ; 473 ; 475 ; 479.
Voisin (G.) : 116 ; 147, n. 3 et 4 ; 465 ; 466 ; 471, n. 4 ; 475 ; 550.

W

Wade (H.) : 549.
Watkins : 398, n. 1.
Wattenbach : 538.
Weigl (E.) : 88 ; 134, n. 7 ; 175, n. 4 ; 260 ; 263 ; 283 ; 318 ; 425, n. 6 ; 550.
Weisliebersdorf (Ed.) : 369, n. 2.
Wendland (P.) : 49, n. 4.
Wolf (J. B.) : 236, n. 2 ; 551.
Wright (W.) : 54 ; 433, n. 2.

X

Xénophane : 449.
Xénophon : 17 ; 449 ; 486, n. 1.

Z

Zacharie, père de Jean-Baptiste : 272 ; 273.

Zacharie le Prophète : 206 ; 305 ; 350, n. 1 ; 355.
Zacharie de Mitylène : 538.
Zachée : 409.
Zalm : 275.
Zénobius de Zéphyra : 508.
Zénon de Kition : 451.
Zénon, empereur : 446.
Zoïle : 514.
Zosime : 442.
Zotenberg : 327, n. 1.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

A

Abnégation, 321 sq. ; 407 sq. (détachement) ; 380 ; 381 (mortification) ; 120 ; 211 ; 385 ; 386, n. 3 ; 404 (crucifixion, crucifiement) ; 380 (renoncement) ; 380, n. 7 ; 381 ; 404 ; 411.

Action de grâces, 414. Voir : Eucharistie, Εὐλογία.

Activité. Activité thaumaturgique du Christ, 134 ; 224 ; 251. Activité du S. E. dans l'âme, 252. Activité (unique ou double) du Christ. Cf. : Énergie, ἐνέργεια, théandrique, monothélisme : 512 ; 517 ; 518 ; 238 ; 238, n. 1 ; 241, n. 2 ; 247 ; 252 ; 425, n. 6.

Adam. Cf. ce mot dans la table des « Noms propres ». Comparaison des deux Adams 177 ; 301. Condition originelle et filiation divine du 1er Adam : 175 ; 401 ; 176, n. 4.

Adoption, 174 ; 174, n. 4 ; 176, n. 4 ; 178, n. 2 ; 425, n. 6 ; 213 ; 395. Adoption et imitation, 183. Voir : υἱοθεσία, υἱός, θέσις.

Adoration. Adoration unique du Christ : 136 ; 500. Adoration (en esprit et en vérité) : 26 ; 199 ; 389 ; 400 ; 413 ; 413, n. 2 ; 428 ; 429. Cf. προσκύνησις.

Agennésie. Voir : ἀγέννητος et ἀγεννησία ; 44 ; 100 ; 547.

Agneau, 109 ; 121 ; 197 ; 204 ; 357 ; 396, n. 3 (a. pascal).

Agnosticisme, 72.

Alexandrie (Église d'), 327 sq. ; 16 ; 17 ; 61. (École d'), 14 ; 15. (Théologie d'), 504 ; 505.

Ambition, 357 ; 410. Cf. humilité, ταπεινότης, ταπείνωσις.

Ame. A. humaine, 138 ; 140 ; 141 ; 234 ; 266. A. du monde, 46, n. 3. Union de l'A. et du corps, 138 ; 140 ; 141 ; 94. Voir : ψυχή.

Amour. Amour de Dieu pour nous, 252 (philanthropie de D.). Amour de Dieu par nous, 380 ; 381 ; 382. Amour du prochain, 380 ; 381 ; 382 ; 402, n. 3 ; 302. Amour du Christ pour nous, 379 ; 388. Amour du Christ par nous, 302. Amour du Christ pour sa mère, 285 sq. Cf. : Ἀγάπη.

Anathématismes. Traduction française, 492-493. Analyse, 493-497. Défense et explication : 1e *an.* 497 ; 2e *an.* 497 ; 3e *an.* 498 ; 4e *an.* 498 ; 149 ; 159 ; 5e *an.* 499 ; 6e *an.* 499 ; 149 ; 7e *an.* 500 ; 8e *an.* 500 ; 9e *an.* 201 ; 501 ; 221 ; 10e *an.*, 502 ; 167 ; 11e *an.*, 201 ; 502 ; 149 ; 213 ; 12e *an.*, 503 ; 516 ; 519.

Ancien Testament, 375 sq. ; 19-22. Prophètes de l'A. T. : voir ce mot. Miracles et rites de la loi ancienne, 197 sq.

Angélologie : Anges et Christ, 168 ; Anges, 399 ; 411 ; 411, n. 2 ; 107 ; 245 ; 253. Vie angélique, 399 ; 402, n. 2.

Anoméens, 451 ; 50, n. 3.

Anthropologie cyrillienne, 47 ; 234 ; 138 ; 140 ; 141 ; 94 ; 247. Cf. : âme et corps, ψυχή, σῶμα, νοῦς, σάρξ.

Anthropomorphisme, Anthropomorphite, 25 ; 26 ; 57 ; 72 ; 73.

Antioche (Église d'), 6 ; 14 ; 15 ; (Évêques d'), 61 ; 16 ; 24 sq. (Théophile) ; (Théologie d'), 471, n. 4 ; 504-505. Cf. : Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, Nestorius, Théodoret, Jean d'Antioche.

Apocryphes cyrilliens, 59-60 ; 205 ; 536.
Apollinarisme, 7 ; 45 ; 115 ; 116, n. 1 ; 139 ; 147 ; 147, n. 4 ; 258. Cf. : Apollinaire.
Apostolat, 255 (v. apôtres). A. de Cyrille, 29 ; 525 sq. Cf. : prédication, ministère 29 ; 525 sq. Cf. : prédication, ministère, sacrement, κήρυγμα, Ἀπόστολος-
Apôtres. Pouvoirs, 340 ; 341. Cf. : évêques successeurs des apôtres, pasteurs, noms propres des apôtres à la table des noms propres : Jean, 349 ; 350... ; Paul, 349 ; 350... ; Thomas, 349. Église apostolique, 290. Cf. ἀπόστολος ἀποστολικός.
Arche d'alliance, 137.
Archétype, 183 ; 253 ; 91 ; 94 ; 323.
Argumentation théologique. Argumentation scripturaire, 37 ; 120 ; 487. Argumentation patristique, 454 sq. ; 457 ; 471 sq. (a. de Nestorius) ; 37 ; 18 ; 121. Argumentation de raison, 458 ; 459 ; 487, n. 2 ; 37 ; 112.
Arianisme, Ariens, 249 ; 451 ; 26 ; 355.
Aristotéliciens, 451 ; 318 ; 434. Voir : Aristote.
Ascension de N.-S., 170 ; 290.
Ascendance davidique de N.-S. et de Marie, 258. Cf. David.
Ascèse, 71. Sur la pratique des vertus. Cf. : vertus.
Attributs divins, 82-85 ; distinction, 44. Cf. : Transcendance, Perfection, Justice, Bonté, κύριος.
Aumône, 394 ; 394; n. 11.
Autel, 210. A. de David 212.
Auteurs profanes mentionnés par Cyrille, 17 ; 18 ; 448-453.
Autorité, 357 ; 336 (évêques). Autorité d'un Père de l'Église, 482.
Avarice, 407.

B

Baptême, 8 ; 178 ; 178, n.3 ; 215, n. 4 ; 234 ; 255 ; 303 ; 304 ; 380 ; 380, n. 3 ; 384 ; 387 ; 398 ; 424, n. 3 ; 276 ; 289 ; 298.
Béatitudes, 381 ; 381, n. 2.
Beauté. Beauté du monde, 79 80 ; Beauté supraterrestre, 96 ; 253 ; Beauté spirituelle, 424, n. 3. Cf. κάλλος.
Bénédiction, Béni, 211. Cf. εὐλογία.
Bible, 19-22 ; 375-392.
Bonté, vertu, 84. Le Bien, 84. B. de Dieu, 84 ; 295 ; 345. Bonté du Christ, 379 ; 388. Cf. Amour, ἀγάπη, Charité.
Brebis et pasteur, 301 sq. ; 302 ; 379 ; 104 ; 356 ; 357.
Bonheur, 189 ; 381. Cf. Ciel, Béatitudes.
Buisson ardent, 396, n. 3 ; 274.

C

Cachet, 323. Cf. : sceau, σφραγίς.
Cractère, 91 ; 256.
Causalité de l'humanité du Christ, 181.
Cep et Sarments, 301 ; 390 ; 390, n. 7.
Chair, 140. Chair vivifiante, 199 ; 198 ; 200 ; 201. Voir σάρξ.
Chapitres. *Trois C.*, 516. *Chapitres sur la charité, la perfection*, 369. *Douze chapitres*, 339, n. 7 (Kephalaia), voir Anathématismes.
Charbon ardent, 137.
Charismes, 394, n. 2. Cf. χάρισμα.
Charité. Charité de Cyrille, 35 ; 39 ; 527. Charité fraternelle, 311, n. 1 ; 326, n. 1 ; 384 ; 400 ; 369 ; 167, n. 3 ; 298 ; 310 ; 376. Union au Christ par la Charité, 192. Cf. : amour ; ἀγάπη.
Chef, 342 ; 530. Cf. : tête, corps, membres, κεφαλή.
Chrème, 324, n. 1 ; 402, n. 5. Cf. Onction.
Christ. Sa place dans le dogme et dans la vie chrétienne, 97-218. Cf. : Fils de Dieu, Verbe Incarné, Divinité du Christ, Humanité du Christ, Intelligence, Volonté, πρωτότοκος, μονογενής, κένωσις. Conception et Naissance : 118 ; 266 ; 267 ; 271 ; 272 ; 273 ; 274 ; Ascendance davidique, 258. Sa prière ; 418 sq. Son activité thaumaturgique, 134 ; 285 (Cana) ; 224 ; 251. Son agonie, sa Passion, sa Croix, 207 ; 385 ; 385, n. 2 et 6 ; 205 ; 206 ; 278. Sa mort, 215 ; 211 (m. commémorée) ; mort rédemptrice, 168 ; 169 ; 206 ; 384 ; 388 ; 396. Sa Résurrection, 160 ; 170 ; 323 ; 215. Son Ascension, 170 ; 290 ; 196. Sa science, 144 ; 150-162.

Sa volonté, 144 ; 205 ; 206 ; 211 ; Volonté unique ou double, 519 ; 520.
Christ roi ; 167 ; 168 ; 378, n. 5 ; 379 ; 379, n. 4. Juge : 168. Prêtre, 204 ; 208. Digne d'adoration, 136 ; 500.
Christologie. Christologie cyrillienne, 28. Christologie antiochienne et alexandrine, 15 ; 504-505. Cf. : Arianisme, Apollinarisme, Nestorianisme, Monophysisme, Monothélisme, Incarnation, Rédemption, Anathématismes.
Chronologie. Vie de Cyrille, 441-447. Chronologie des évêques d'Orient au ve siècle, 61.
Ciel : 8 ; 198 ; 400 ; 120. Pain du Ciel, 212. R. des cieux, 354 ; 108 ; 121 ; 341 ; Homme céleste, 262 ; 290. Festin céleste, 387, n. 3. Père céleste, 9 ; 275 ; 276.
Circoncision, 427 ; 191.
Code théodosien, 334 ; 334, n. 2.
Collines (apôtres), 342.
Commandements. Commandements du Père, 206 ; 207. Commandements de Dieu : Cf. Décalogue.
Communion. Communion ecclésiastique, 332 ; 334 ; 335 ; 345 ; 339. Communion à l'Esprit, 422, n. 4. Communion eucharistique, Cf. Eucharistie.
Communication des idiomes, 6 ; 144 ; 145 ; 146 ; 148 ; 506 ; 134 ; (Théodoret) 149 ; (Léon) 149.
Comparaisons scripturaires ou autres, figures et images, employées par Cyrille : cire, 192 ; 298 ; 311 ; 323 ; argent et plomb, 188 ; pierre précieuse, 137 ; 138 ; charbon ardent, 138 ; eau et feu, 138 ; 192 ; 199 ; lys et parfum, 138 ; 246 ; temple orné, 139 ; farine et levain, 192 ; 192, n. 2 ; 196 ; 308 ; étoffe teinte, 137 ; montagnes, 342 ; vigne et rameau, vigneron, 235 ; 241 ; 301, n. 5, 304, n. 9 ; 309 ; 420 ; pain trempé, 199 ; fer et feu, 199 ; 345 ; âme et corps, 139 sq. ; métaphores concernant la grâce, 49 ; sources, fleuves et rivières, 20 ; 342.
Composé. Composé théandrique, 139 ; 141. Composé humain, 139. Cf. âme et corps, σύνθεσις.
Compréhensibilité, 513.
Conciles. Conciles d'Elvire, 334, n. 1. Concile d'Arles (316), 334, n. 1. Concile de Nicée (325), 334 ; 65 ; 66 ; 67 sq. ; 69. Concile d'Antioche (341), 334. Concile de Sardique (343), 334. Concile de Constantinople (381-382), 334, 524. Conciliabule du Chêne (403), 24. Concile Romain, 335 ; 336. Concile de Constantinople (448), 513. Concile de Chalcédoine (451), 485, n. 4 ; 513 ; 514 ; 515 ; 524. Concile de Constantinople (553), 510 ; 513. Concile de Constantinople (681), 510 ; 511 ; 512 (contre Monothélisme). Concile de Latran (649), sous Martin I contre Monothélisme, 510. Concile d'Éphèse (431) : Évêques présents, 336, n. 4 ; ouverture, 336 ; n. 3 ; histoire, 284 ; 336, n. 2 ; 6e session, 290, n. 2 ; chronologie, 442-445 ; attitude de Cyrille, 336, n. 3 ; 68 ; 361. Convocation, 55 ; 338 ; 361, n. 1 ; 339. Célébration, 339. Confirmation, 339, n. 2. Légats : 336, n. 3 ; 362, 363. Cf. : Arcadius, Projectus, Philippe. Concile d'Éphèse désiré par Nestorius, 361, n. 1 ; Primat de l'évêque de Rome, 359 sq. Quinzième centenaire, 347.
Conciliabule d'Eusèbe, 339 ; 339, n. 7 ; 340.
Concupiscence, 95 ; 89 ; 188.
Confiance, 189 ; 345.
Confirmation, 402, n. 5 ; 422, n. 5.
Conformité. Conformité à la pensée et à la volonté divine, au Père, au Fils : 227 ; 314 ; 423, n. 5 ; 229 ; 242. Cf. image, ressemblance, imitation, forme, similitude, εἴκων, συμμόρφοι, μίμησις, etc.
Connaissance prophétique du Christ, 159.
Consensus. *Consensus fidelium*, 40 ; 41. *Consensus Patrum*, 482 sq. ; 482, n. 2.
Constantinople. Église de Constantinople, 15. Évêques de Constantinople au ve siècle, 61.
Consubstantialité. Consubstantialité des trois personnes divines, 172 ; 221. Consubstantialité du Christ et des hommes, 172 sq ; 170. Cfr. ὁμοούσιος.
Contemplation divine d'Adam, 401.
Controverse. Controverse arienne, Cf. :

arianisme. Controverse nestorienne, Cf. : Nestorius, nestorianisme.
Coopération à la grâce, 404, n. 1.
Corps. Corps et âme, 138 ; 140 ; 141. Corps et sang du Christ, 196 ; 194 ; 193 ; 309 ; Cf. chair, sang, σῶμα, αἷμα. Corps (mystique), 304 ; 387 ; 264 ; 292 ; 298 ; 311 ; 313 ; 316 et *passim*. Corps épiscopal, ecclésiastique, 216 ; 332 ; 530. Corps du diable, 312 sq. Corps vivifiant : 199 ; 198 ; 200 ; 180 sq. Cf. Chair vivifiante, 309, n. 3. Cf. Anthropologie cyrillienne.
Corruption, 169 ; 188 ; 214 ; 215 ; 51 ; 94 ; 96 ; 261. Cf. ἀφθαρσία.
Cosmogonie, 46 ; 47.
Création, créateur, créature : 93 ; 94 ; 233 ; 256 ; 252, voir κτίσις.
Croix, 207 ; 385 ; 385, n. 2 et 6 ; 205 ; 278. Cf. Crucifiement, crucifixion, 211 ; 385 ; 386, n. 3 ; 404 ; 120. Cf. : Abnégation.
Culte. Culte envers Dieu, Cf., 329, adoration. Culte envers Marie, 284 sq.

D

Décalogue, 376 ; 413.
Déification. Voir Divinisation, θέωσις, θεοποίησις, μέθεξις, κοινωνία.
Demeure de Dieu, 425, n. 6.
Démiurge, 233 ; 253.
Démon, 186 ; 251.
Détachement, 407 sq.
Deutéronome, 212 ; 213.
Dévouement au prochain, 311, n. 1. Cf. Charité, amour, bonté.
Diacre, 330 ; 329 ; 342.
Dieu. Le mot, 85. Présence, 72, 82. Existence, 75 ; 76. Connaissance de Dieu et Moralité, 76 ; 77. Attributs de Dieu, 82-85, distincts, 44. Transcendance, 73 ; 87. Foi en Dieu : cf. foi, πίστις. Cf. : Créateur, Rédemption, sanctification, Verbe, θεός, κτίσις, θεότης.
Dignité, 492 ; 493 (3e et 11e an.) ; 96 ; 198 ; 256.
Diptyques, 333.
Distinction. Attributs de Dieu, 44. Natures dans le Christ, 142 ; 140. Cf. : Union, monophysisme, duophysisme, humanité et divinité du Christ.
Divinisation, 48 ; 423 ; 424 ; Divinisation et divinité du Christ, 92 ; 93. Divinisation et divinité du S. E., 93. Divinisation progressive de l'humanité, 164 ; 165. Cf. θεοποίησις, θέωσις, μέθεξις, κοινωνία.
Divinité du Christ, d'après S. Jean : 105-106 ; affirmée par les Prophètes, 106 ; dans le N. T., 107 ; affirmée par Jean-Baptiste, 108 ; les disciples, 108 ; le Christ lui-même, 109 ; les œuvres du Christ, 110 ; prouvée par les miracles, 110 ; les prophéties, 106 ; les Pères, 112.
Docétisme, 155 ; 156 ; 158, n. 6 ; 259 ; 260.
Docteur. Christ D., 166. Cyrille, docteur de l'Église, 27 ; 525.
Dogme. « Dogmes de la vérité », 525 ; « dogmes de l'orthodoxie », 529. Développement du dogme, 39.
Doigt de Dieu : 229.
Donatistes, 334.
Don. Don de soi, 311, n. 1 ; 341. Voir : oblation, offrande, charité, dévouement, χάρις, χάρισμα.
Dossier. Dossier patristique, 462 ; 476.
Duophysisme, 7 ; 45 ; 118. Duophysisme hétérodoxe, cf. Nestorianisme.

E

Eau. Eau vive, 324, n. 1. Eau du baptême, 234. Cf. : baptême, βάπτισμα. Eau du rocher, 197 ; 198. Eau et feu, 234 ; 192.
Échange entre Dieu et l'homme, 171.
Économie, 157 ; 158 ; 161 ; 169 ; 207. Économie nouvelle, supériorité, 176 sq. ; 245. Cfr. οἰκονομία.
Écriture Sainte. Œuvres exégétiques de Cyrille, 53-54. Source de doctrine spirituelle, 378 sq. Inspiration, 192. Cf. : Sens, Ancien Testament, Bible, Psaumes, Évangiles, Tradition.
Efficacité de l'humanité du Christ, 180. Efficacité de l'Eucharistie sur les âmes, 187. Efficacité sur les corps, 188.
Église. Ecclésiologie de Cyrille, 287-366. Ecclésiologie de Célestin, 343, 344 ; 345. Église une, 289 ; 293 sq. ; 297 sq. ; sainte, 289 ; 289, n. 1. Église catho-

lique, 289 ; 289, n. 1 ; 335 ; 339 ; apostolique, 289 ; 289, n. 1 ; 335. Église, épouse, 299 ; mère, 8 ; 286. Église, organisme vivant, 291-325. Église, organisation visible, 326 sq. ; 341. Images scripturaires de l'Église, 299. Église et sacrifice, 171. Église et Marie, 8 ; 286. Église et Eucharistie, 217. Église dans le Christ, 316 sq. Voir : Alexandrie (église d') ; Antioche (église d') ; Jérusalem ; Constantinople ; Rome ; Corps du Christ, Évêques, Docteur, Ἐκκλησία.

Encratisme, 79.

Encycliques « Orientalis Ecclesiæ », 524 ; 30 ; 30, n. 6 ; « Lux veritatis », 525 ; 30 ; 30, n. 6. « Quas primas », 167.

Énergie, 512. Voir : ἐνέργεια, activité, théandrique.

Enfant. Enfant de Dieu. Cf. υἱός θεοῦ, τέκνον. Enfant prodigue, 377, n. 1 ; 395, n. 2.

Enfer, 379 ; 379, n. 2 et n. 6 ; 400.

Ennéades. Voir, Néo-platonisme, *Plotin*, *Bréhier*, *Henry*, *Arnou* et spécialement, p. 43 ; 44 ; 46, n. 3 ; 60 ; 451 ; 452.

Envoyé, 96 ; 163 ; 164 ; 91.

Éphèse : cf. Concile d'Éphèse.

Épicuriens, 451.

Épithètes donnés à Pierre, 349. Épithètes aux saints personnages de l'A. T et du N. T., 349 ; 350 ; 351.

Époux, 299. Voir : mariage.

Eschatologie individuelle et générale, 168 ; 168, n. 1 ; 379, n. 6 ; 400. Cf. : mort, jugement, ciel, enfer, Parousie, Résurrection, royaume, θάνατος, ἀνάστασις.

Esclave. Forme d'esclave, 105 ; 120 ; 127 ; 129 ; 132 ; 159 ; 500 ; 504 ; 171. Cf. δοῦλος, μορφή.

Espérance, 384 ; 384, n. 8 ; 387 ; 400 ; 298. Cf. : confiance, vertus théologales, ciel.

Esprit-Saint. Vrai Dieu, 93 ; 222 ; procède du Père et du Fils, 224 ; 225 ; 226. Consubstantiel, 221 ; 222 ; 225 ; 226 ; 242 sq. Image du Fils, 223 ; 227. Assiste les Conciles, 336 ; 337 ; 338. Habite dans l'Église et les fidèles, les déifie, 232 ; 92 ; 221. Est vertu sanctificatrice, 243 sq. Agit dans le Christ, 223 ; 230. Opération propre, 236. Union spéciale, 238 sq. Voir : Πνεῦμα, ἅγιος.

Éternel, Éternité, 100.

Eucharistie. Terminologie, 308, n. 4 ; Eucharistie et doctrine spirituelle, 28. Principaux textes sur Eulogie vivifiante, 185 sq. ; 309 sq. ; efficacité sur les âmes, 187 sq. ; sur les corps, 188 ; 191. Réception fréquente, 191 et conditionnée, 191. Nature de l'union eucharistique, 191 sq. Comparaisons eucharistiques, 192 sq. ; symbole et cause d'union sociale, 194 sq. Réalisme eucharistique, 196 sq. Pain et vin, corps et sang, 197. Miracles et rites de la loi ancienne, 197 sq. Chair vivifiante (11e anath.), 135 ; 200 ; 198 ; 201 ; remède contre maladies et mort, 191. Chair du Verbe, 135 ; 200 ; opère des miracles, 200. Sacrifice, 204 sq. Le Christ s'offre, 204, spontanément 205, soumis à un précepte, au sens large, 206 ; 207 ; par amour, 207 ; 208. Sacerdoce perpétuel, 209. Intercession, 210. Croix et Eulogie, 210 ; 221. Participation à l'offrande, 211. Agrandissement de l'autel davidique, 212. Viatique, 213. Eucharistie, Résurrection, Immortalité, 214. Sacrifice et Église, 216 ; 309 ; 331 ; Sacrifice et Trinité, 216. Eucharistie et Incarnation collective, 436. Voir : Εὐλογία, Εὐχαριστία.

Eutychianisme, 146, n. 1. Cf. Eutychès, monophysisme.

Évêques, 335 ; 341 ; 342. Leur rôle et leurs obligations, 329 ; 344 ; 357. Leur juridiction, 332 ; leur union, 332. Liste des évêques d'Orient au ve siècle, 61. Évêques présents au Concile d'Éphèse, 336, n. 4. Cf. : ἐπίσκοπος, Rome.

Excommunication. Excommunication en général, 334 ; 335. Déposition de Nestorius, 339, n. 5 ; 362 ; 284 ; 335 ; 361 ; 363.

F

Feu, 324, n. 1 ; Feu du sacrifice, 208 ; 209 ; Feu et fer, 261 ; 323 ; 324 ; 324, n. 1.

Figures. Figures du Christ, 198 ; 197 ; 305. Figures de Marie, 279. Figures de l'Eucharistie, 197. Figures de l'Église, 299 sq. Sens figuré. Cf. : Écriture Sainte .
Fils. Christ, fils de David : Cf., Ascendance davidique, David. Christ, Fils unique et premier-né, 119, 119, n. 3. Filiation divine adoptive (Adam), 296, n. 8 ; 175 ; 175, n. 4. Filiation divine (chrétiens), 296, n. 8 ; 178 ; 382 ; 383, n. 3 ; 183 ; 184 ; 270. Cf. : υἱός ; υἱοθεσία ; θέσις ; κύριος ; πρωτότοκος ; μονογενής.
Fins dernières. Cf. Eschatologie individuelle et générale; jugement particulier, dernier ; mort ; ciel ; enfer.
Florilèges, 454, n. 2 ; (Chaînes) 60.
Foi, 326 ; 330 ; 303 ; 530. Foi objective, 370. Profession de foi, cf. symbole. Règle de foi, 460. Foi chrétienne (unité), 525 sq. Foi et raison, 37 (Cfr. arg. théologique). Foi au mystère, 199 (v. mystère). Fidéisme, 489. Foi dans le Christ, 380, n. 4 ; 192. Foi de Pierre, 380, n. 4 ; 302 ; 326, n. 1 ; 358 ; Foi et baptême, 304 ; 326, n. 1. Foi et charité, 305 ; 304. Cf. : πίστις.
Force. Force de Dieu. Cf. δύναμις, puissance, 96 ; 101 ; 207 ; 256.
Forme. Forme d'esclave, 105 ; 120 ; 500 ; 129 ; 132 ; 159 ; 504. Cf. δοῦλος, Forme (grâce), 424 ; 255. Cf. : μορφή.
Formation du chrétien, 254 ; 255 ; 424, n. 3.
Fraction du pain, 211.
Fraternité avec le Christ, 173 ; 174 ; 107 ; Fraternité des chrétiens entre eux, 173 ; 437 ; 530 ; 296. « Frères de Jésus », 275. Voir : ἀδελφός.

G

Gloire. Gloire du Père, 96 ; 100 ; 284. Gloire du Christ, 390, n. 3 (8e anath.), 492 ; 183 ; 214. Cf. : δόξα.
Gnose, 234 (gnose et foi) ; 258 (gnosticisme). Cf. γνῶσις.
Grâce. Grâce sanctifiante, 9 ; 27 ; 28 ; 424, n. 3 ; 49 ; 252 (définition). Grâce actuelle, 386, n. 1 ; 393, n. 3. Grâce individuelle, 342. Grâce et libre arbitre, 89. Grâce créée, 251. Grâce capitale, 168, n. 8 ; 302 ; 302, n. 1. Grâce (vêtement), 424, n. 3. Grâce justifiante, 424, n. 3. Grâce (forme), 424. Cf. : χάρις.
Guérisons, 395.

H

Habitation. Habitation du Saint-Esprit, 235 ; 256 ; 387, n. 1 ; 401, n. 4 ; 408, n. 10 ; 232 ; 92 ; 221. Voir : ἐνοίκησις.
Hérésie, hérétiques. Hérésie et progrès du dogme, 334 ; 334, n. 2. Cf. : ariens, nestoriens, monophysites, monothélites, etc. αἵρεσις.
Hermetica, 449 ; 449, n. 3 et 4 ; 450.
Hiérarchie ecclésiastique, 328 ; 329. Voir : évêque, prêtre, diacre, ἐπίσκοπος.
Homme (homme nouveau, 386) (homme parfait), 402, n. 5 ; (homme céleste), 262 ; (homme universel ou individuel), 263 ; 264. Cf. : composé, âme, corps, ἄνθρωπος ; humanité ; nature humaine, personne.
Hostie, 187 ; 204 ; 205 ; 213.
Humanité. Humanité réelle du Christ, 133. Humanité du Christ, instrument du Verbe, 139, n. 2 ; 181.
Humilité, 30 ; 357 ; 358 ; 366 ; 409. Cf. ταπεινότης.
Hypostase, 7 ; 43 ; 126-133 ; 495 sq. Cf. : φύσις ; ὑπόστασις.

I

Idiomes. Cf. Communication des Idiomes.
Ignorance du Christ. Cf. Intelligence du Christ.
Image. Image de Dieu, 321 ; 11 ; 26 ; 78 ; 79 ; 80 ; 81 ; 87 ; 88 ; 94 ; 96 ; 48 ; 176 et 176, n. 2 ; 251 ; 293. Cf. εἰκών. Image du Père, 96 ; 101 ; 227. Image du Fils, 433 ; 227 ; 235 ; 314, n. 1. Image de la grâce, 251. Cf. : Comparaisons, symbolisme ; ressemblance ; imitation ; εἰκών, ὁμοίωσις.
Imitation de Dieu, 81 ; 388 ; 403, n. 10. Imitation du Christ, 166 sq. ; 388. Imitation et participation, 182 ; 183 ; 184. Voir : μίμησις.

Immortalité, 186 ; 187 ; 189 ; 214 ; 233 ; 215. Cf. : ἀφθαρσία, θάνατος, incorruptibilité.
Impassibilité. Impassibilité du Christ, 513. Impassibilité du Christ et impassibilité humaine, cf. ἀπάθεια ; ἀπαθής ; πασχεῖν ; théopaschisme.
Incarnation du Verbe, 103 ; 167, n. 4. Incarnation collective, 129 ; 263 ; 317 ; 320 ; 435. Cf. Fils de Dieu ; σάρκωσις ; ἐνσάρκωσις.
Incorporation au Christ, 165 ; 165, n. 4. Cf. Corps du Christ, baptême, église, eulogie sainte, σῶμα Χριστοῦ, βάπτισμα, Ἐκκλησία, Εὐλογία.
Incorruptibilité : 232 ; 233 ; 96 ; 186 ; 188. Cf. Immortalité ; corruption ; ἀφθαρσία.
Instrument, 181.
Intelligence. Intelligence du Christ, 144 sq. ; 159, n. 3 ; 158 ; 159. Intelligence et Verbe, 100. Cf. νοῦς, ἰκονομίοα.
Intercession du Christ, 209 ; 210.

J

Jean (Influence de S. Jean), 389 sq. Cf. : table des noms propres.
Jérusalem. Jérusalem nouvelle, 305 ; 306. Liste des évêques de Jérusalem au ve siècle, 61.
Jeûne, 394 ; 394, n. 10.
Jugement. Christ juge, 168. Jugement particulier et dernier : 168 ; 168, n. 1 ; 400.
Juifs : 179 ; 180 ; 197 ; 205, n. 3 ; 268 ; 327, n. 1.
Justice. Justice de Dieu, 84. Justice intérieure, 255. Voir : δίκαιος.

L

Lettres. Lettres de communion, 332. Lettre aux moines, 360. Lettres synodiques, 515, 517. Lettre d'indiction du concile d'Éphèse, 339. Lettres pascales, 57. Lettres œcuméniques, 57.
Lettres en Occident. Cf. Courcelle.
Liberté : 89 ; 90 ; 91. Spontanéité du Christ, 205 . Libération, 213.
Liturge : 209 ; 212.
Logos. Cfr. Trinité, Christ, Fils, Λόγος, Verbe.
Loi. Loi ancienne, 384, n. 9 ; 271 ; 285. Lois et œuvres, 437, note . Loi morale, 399.
Lumière. Dieu lumière, 390 ; 390, n. 4 ; Christ, lumière, 123 ; 163 ; 371. Marie porteuse de lumière, 282 ; 371. Apôtres, luminaires, 338 ; 341. Voir : φῶς.

M

Mages, magie, 312 ; 153.
Magistère de l'Église, 38 ; 336 ; 344. Cf. : Ἐκκλησία, διδάσκαλος.
Main de Dieu, 229.
Manichéens, manichéisme, 258 ; 259 ; 259, n. 1.
Manifestation, p. 154, n. 1 ; 160, n. 3 ; 214, n. 3 ; 107. Cf. δόξα.
Manne, 197 ; 311 ; 396, n. 3.
Mariage, 276 ; 330 ; 409 ; 268 ; 269-299 . Supériorité objective du célibat et de la virginité, 330 ; 267 ; 269. Union entre Christ et Église, âme et Dieu, 299 sq. Époux et épouse, 299. Rôle des femmes, 330. Faiblesse de la femme ; 278, 281. Secondes noces, 409.
Marie. Mariologie cyrillienne, 257-287. Maternité divine, 8 ; 29 ; 111 ; 118 ; 142 ; 265-267. Maternité humaine, 258 ; 259. Virginité en général de M., 267 sq. ; avant l'enfantement, 269 sq. ; pendant, 272 sq., après, 274 sq. Impeccabilité, 277. Son trouble au Calvaire, 359 ; 277 sq. Immaculée Conception, 282 sq. Culte de Marie, 284 sq. ; 285. Marie, temple, 282 ; 284. Marie et l'Église, 286. Cf. : θεοτόκος, παρθένος.
Médiation. Médiation de Moïse, 179-180. Médiation du Christ, 178 ; 204 ; 218 ; 398 ; 296.
Membres. Membres du Christ, 387 ; 314 (diversité) ; 298 ; 307. Union entre eux, 363. M. du C. ecclésiastique, 530. Cf. : corps, tête, chef, église, incorporation.
Métropolite, 329-332.

Mérites. Mérites surabondants du Christ, 168.
Ministres. Ministres du Christ, 530.
Miracles. Miracles de la Loi ancienne et Eucharistie, 197. Miracles eucharistiques, 200. Miracles du Christ, 134 ; 224 ; 251.
Mission. Mission du Christ, 91 ; 96 ; 163 ; 164. Mission des apôtres, 407, n. 1 ; 326, 327.
Modalisme, 6 ; 43.
Moines, 381, n. 2 ; 22 ; 404 ; 22 sq.
Moïse. Sa médiation, 179. Cf. : Loi, décalogue, Moïse (table des noms propres).
Monophysisme, 6 ; 7 ; 15 ; 146, n. 1 ; 510 ; 511.
Monothélisme, 510 ; 511 ; 518 ; 519.
Morale. Place de la morale, 71. Connaissance de Dieu et moralité, 76 ; 77. Voir, loi.
Mort. Mort du Christ, rédemptrice, 168 ; 169 ; 206 ; 207 ; 384 ; 388 ; 396 ; 103. Commémoraison de la mort du Christ, 211. Mort vaincue par le Christ, 168 ; 396 ; 96 ; 191 ; 197 ; 205 ; 214. Mort en général. Cfr. Immortalité, incorruptibilité, θάνατος. ἀφθαρσία. Eschatologie individuelle et générale ; Jugement des vivants et des morts. Mort au péché, au monde, à soi-même, cf. Abnégation, détachement, 380 ; 381.
Mystère. Vérité cachée, 66 ; 180 ; 199 ; 209 ; 290 ; 342. Mystère du Christ, 213 ; 205 ; 292 ; 337. Mystère de l'Église, 304, n. 8. Mystère eucharistique, 215 ; 186 ; 191 ; 210. Cf. : μυστήριον.
Mystique, 313 ; 313, n. 2. Voir : μυστικός.

N

Nature. Deux natures ou une nature dans le Christ, 139 ; 140 ; 495. Cf. monophysisme, duophysisme, Christ, personne. Cf. forme, φύσις, εἶδος, μορφή, ὑπόστασις. Nature et surnaturel, 48. Nature universelle ou individuelle, 263 ; 264. Cf. Incarnation collective.
Néophyte, 329 ; 289 ; 320.
Néoplatonisme, 44 ;46, n. 3 ; 60 ; 43 ; 451 ; 452. Cf. Plotin, Bréhier, Henry, Arnou.
Nestorianisme. Voir le mot : Nestorius. Nestorianisme, *passim*, 6, 15 ; 27 ; 45 ; 46 ; 68 ; 69 ; 115. Œuvres anti-nestoriennes, 55 ; 56. Critique de Nestorius, 118 sq. ; 122. Déposition de Nestorius, 339, n. 5 ; 362 ; 284 ; 335 ; 361 ; 363. Nestorianisme et Doctrine Eucharistique, 199. Sources pour l'étude de Nestorius, 534. Histoire du Nestorianisme, 33, n. 4 ; 115.
Nicée. Symbole ou profession de foi de N., 65-67 ; 112 ; 99, n. 1.
Noms. Noms divins, voir attributs de Dieu. Noms des personnes divines, 43 ; 250. Nom du Christ, 107. Noms et épithètes donnés à Pierre, 349 sq., aux apôtres, 349. « Nom » signifiant « gloire », 390, n. 3. Cf. Gloire, δόξα, ὄνομα.
Novatiens, novatianisme, 329 ; 290.

O

Obéissance. Obéissance du Christ, 207 ; 208 ; 209. Obéissance à l'Église, 328, n. 2. Obéissance et autorité, 328. Cf. ὑπακοή ; εὐπείθεια ; πειθαρχία.
Oblats, 197 ; 308 ; 309. Oblation du Christ, 204 ; 207 ; 208 ; 209 ; 210. Oblation du chrétien, 311, n. 1 ; 414, n. 9 ; 211.
Occident, 335 ; 290. Cf. *Lettres grecques en Occident* et Courcelle (table des noms propres). Occidentaux : 116. Orientaux, 116. Influence de Cyrille en Occident. Cf. Thomas d'Aquin, Petau, Scheeben et p. 519.
Onction, 108 ; 230 ; 243 ; 250 ; 290. Voir Chrême.
Opération. Opération du S. E., 236. Opération (unique ou double) du Christ, 519 ; 520. Voir : ἐνέργεια ; activité théandrique.
Oraison. Oraison dominicale, 378, n. 6 ; 416 ; 418. Oraison en général, voir prière.
Organe, 139.
Origénisme, 39, n. 1 ; 17. Voir Origène (table des noms propres).

Orthodoxie, 524. Voir le mot, ὀρθόδοξος. Orthodoxie des Pères, 484 ; 118. Églises orthodoxes, 331.

P

Pain, 191 ; 308 ; 194 ; 196 ; 197 ; 198 ; 211 ; 212 ; 216 ; 216, n. 2 ; 306-312.
Paix, 526 ; 327 ; 528 ; 194 ; 298 ; 308, n. 4. Le Christ, notre paix, 308, n. 2 ; 371. Paix de l'Église, 345 ; 258. Union de 433 : 507 ; 142 sq. Cf. εἰρήνη.
Papauté. Primauté de Pierre, 347-366. « Papauté alexandrine », 331. Cf. Pierre et noms des Papes dans la table onomastique.
Pâques. Table pascale, 58. Lettres ou Homélies pascales, 57.
Paraboles. Parabole de l'EnfantProdigue, 395, n. 2. Parabole de la Vigne, 235 ; 241 ; 301, n. 5 ; 304, n. 9 ; 309 ; 420.
Paradis, 403, n. 4. Cf. Ciel, 198 ; 400 ; 387, n. 3.
Paraclet, 235 ; 228 ; 235. Cf. Παράκλητος.
Pardon. Pardon des injures, 394 ; 397. Pardon des péchés, 397 ; 398, n. 1.
Parenté. Parenté avec Dieu, 104 ; 241 ; 295 ; 175. Parenté radicale, 176 ; 177. Parenté surnaturelle, 178 ; 178, n. 1. Cf. Συγγένεια.
Parousie. Cf. Eschatologie générale et individuelle, Παρουσία.
Participation. Participation et imitation, 182 ; 183 ; 184. Cf. : μέθεξις, κοινωνία.
Passibilité et Passion. Passion du Christ, 208 ; 127 ; 205 ; 301. Passibilité de Dieu (un de la Trinité), 515 ; passibilité du Christ, 513. Passion et Résurrection, 52. Cf. Croix, Rédemption. souffrance, théopaschisme, πάσχω.
Pasteur, 301 ; 301, n. 1 ; 341 ; 354. Cf. Comparaisons.
Paternité. Paternité divine, 378 sq. ; 382 ; 382, n. 2 ; 402, n. 5. Paternité spirituelle, 253 ; 254 ; 255 ; 456.
Patriarches. Patriarches de l'A. T. et esprit d'adoption, 425, n. 6. Patriarches orientaux, 333 ; 333, n. 1. Liste des patriarches orientaux au v[e] siècle, 61.
Paul, Portrait : 350. Influence, 383. Voir table des noms propres.
Pauvreté, 407.
Péché, 89 ; 90 ; 393 sq. ; 396 ; 396, n. 3 ; 169 ; 283. Cause du péché, 89 ; 90. Péché originel, 95 ; 186 ; 282 ; 282, n. 9 ; 301. Rémission et pardon des péchés, 397 ; 398, n. 1 ; 330 ; 364. Libération du péché, 168. Occasions de péché, 409. Immunité du péché pour la Vierge Marie, 277 sq.
Pénitence, 393 sq. ; 396, n. 3 ; 330.
Père. Dieu Père, 80 ; 85 ; 86 ; 91 ; 92 ; 108 ; 121 ; 109 ; 230 ; 250 ; 342. Père de famille, 342 ; 344. Pères de l'Église, argument patristique, 455.
Perfection. Perfection divine, 83 ; 91. Perfection chrétienne, 84 ; 380 ; 381 ; 401 ; 402 ; 402, n. 5 ; 412, n. 4 ; 306.
Personne. Personne unique dans le Christ, 6 ; 7 ; 114 ; 495 sq. Cf. : πρόσωπον ; ὑπόστασις ; φύσις ; nature, substance ; hypostase.
Pharisien : 416, n. 4 ; 417.
Philanthropie divine : 252.
Physis : 126-133. Cf. φύσις, ὑπόστασις : πρόσωπον.
Pierre. Portrait, 351 sq. ; noms et épithètes, 349 sq. ; porte-parole des apôtres, 352 sq. Primat, 354 sq. ; 359 ; clavifère, 355 ; sa foi, 355 ; 356. Fondement de l'Église, 354 sq. ; premier pasteur, 356 sq.
Piété, 412 ; 526 ; 191 ; 189. Cf. εὐσέβεια.
Platonisme, 263 ; 317 ; 434. Cf. Platon (table onomastique).
Plérôme. Cf. πλήρωμα.
Plotinisme. Cf. Néo-platonisme.
Pneumatologie cyrillienne : 221 ; 256. Cf. Esprit.
Pontife. Christ Pontife, 204 ; 209. Cf. prêtre.
Prédestination, 47 ; 88-93 ; 227 ; 433.
Prédication : 329 (prédication des apôtres), 341 ; 344 ; 405 ; 406 ; 406, n. 8 ; 407, n. 1 ; 303. Cf. κηρύγμα.
Préexistence du Verbe, 99-103.
Premier-né. Cf. πρωτότοκος.
Prémices, 165 ; 208 ; 256 ; 323.
Prescience, 87 ; 90 ; 205. Cf. Providence, prédestination, πρόγνωσις ; πρόνοια.

Présence divine, 412 ; 412, n. 2 ; 420 ; 431 ; 72 ; 237 (présence spéciale). Présence du Saint-Esprit. Cfr. Habitation, temple. Présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, 196-204 ; 187 ; 196 ; 201 sq. ; 422, n. 4.
Présents offerts par Cyrille à Constantinople, 34, n. 3 ; 346, n. 2.
Prêtre, 329 ; 406. Christ, prêtre, 204 ; 208 ; 209. Cf. ἱερουργός.
Prière. Définition, 413, n. 1. Repentir, 394 ; 394, n. 9 ; 414. Adoration, 413. (Cf. Adoration, προσκύνησις). Reconnaissance, 414. Demande, 414. Invitation de Célestin à la prière, 345. Prière du Christ, 418 sq.
Primauté romaine, 347 sq. Primauté de Pierre, 348-359. Primauté de l'évêque de Rome, 359 sq.
Procession divine. Cf. ἐκπορεύω.
Profession de foi. Profession de Charisius, 290. Profession de Nicée, cf. Symbole, 65 ; 66 ; 67 ; 68 ; 290, n. 2 ; 337 ; 67 ; 69 ; 70 ; 337 ; 338. Profession de 433 : 142, n. 5 ; 507 ; 12 ; 528.
Progrès. Progrès dans le Christ, 153 ; 150. Progrès et croissance de l'Église, 314. Progrès dans la divinisation de l'humanité, 164. Progrès du Chrétien (degrés de perfection), 388 ; 388, n. 5. Progrès du dogme, 38.
Prophètes, 376 ; 384 ; 384 ; 384, n. 9 ; 425, n. 6 ; 245. Prophètes et Saint-Esprit, 426 ; 427 ; 253. Comment. sur petits prophètes, 53. Connaissance prophétique du Christ, 159. Cf. Isaïe, Jérémie, Daniel, Ezéchiel ; προφήτης. Prophétie de Siméon, 277.
Propriétés. Cf. ἰδιώμα ; ἴδιος ; Communication.
Prosôpon : 126-133. Cf. les mots πρόσωπον ; φύσις ; ὑπόστασις. Prosôpon d'union, 147 ; 148.
Providence : 47 ; 48 ; 86 ; 91.
Psaumes : 54 ; 376 ; 416.
Publicain : 416, n. 4 ; 417.
Puissance : 492 ; 493 (3e et 11e an.) ; 235 ; 234 ; 326 ; 230 ; toute-puissance de Dieu ; 87. Cf. Fils, puissance du Père ; δύναμις. Esprit, puissance sanctificatrice : 92 ; 226 ; 252.
Pureté : 408 ; 409. Pureté de conscience, 82. Purification pour connaître Dieu, 77 ; 395, n. 2, et s'unir à lui, 83.

Q

Qualité (Grâce) : 424 ; 255 ; 303. Qualité de la prière, 417 ; 418. Cf. ποιότης.

R

Racine (1er et 2e Adam), 169 ; 304, n. 9.
Raison. Raison et Foi, 37. Arg. de raison, 95 ; 458 ; 459.
Réalisme. Réalisme Eucharistique, 196 ; 197.
Récapitulation, 315.
Réception. Réception Eucharistique, 191. Réception fréquente, 191 ; réception préparée, 191.
Récompense : 91.
Réconciliation avec Dieu, 384, n. 3.
Rédemption. Restauration : 96 ; 168 ; 169. Mort rédemptrice du Christ, 168 ; 169 ; 206 ; 384 ; 388 ; 396 ; 207. Christ, prêtre et Sauveur : 204 ; 208 ; 256 ; 258. Christ, hostie et victime, 187 ; 204 ; 213. Christ médiateur : 178 ; 218 ; 204 ; 296 ; 398. Cf. Croix, Sacrifice, Salut, Mort.
Régénération. Régénération de l'humanité, 169 ; 391, n. 3.
Règne. Cf. Christ, roi et royaume.
Renoncement. Cf. Abnégation.
Ressemblance. Ressemblance avec Dieu, 431, 433 ; 81 ; 251. Ressemblance humaine, 105 ; 107 ; 151, n. 4 d ; 179 ; 290. Imitation du Christ, 182 ; 183 ; 184 ; 189. Cf. Image, εἰκών, ὁμοίωσις, μίμησις.
Résurrection. Résurrection de Lazare, 153 ; 395, n. 2. Résurrection du Christ, 215, 210. Résurrection et science du Christ, 160. Union à la Résurrection du Christ, 170 ; 323 ; 165 ; 188. Résurrection et Eucharistie, 188 ; 189 sq. Résurrection des morts, 188 ; 189 ; 200.
Retour au Père, 423, n. 5 ; 433 ; 196 ; 230 ; 341.
Roi. Christ-Roi, 167 ; 168 ; 379 ; 379, n. 4.

Rome. Évêques de Rome au vᵉ siècle, 61. Primat de l'évêque de Rome, 359 sq. Concile romain, 335, 336. Cf. : noms des Papes dans la table : Innocent, Sozime, Boniface, Célestin, Sixte, Léon I, Pie XI, Pie XII, Léon XIII, Benoît XIV, etc.
Royaume. Royaume de Dieu, 167 ; 378 sq. ; 380 ; 380, n. 1 ; 378, n. 5. Royaume des cieux, 427, note ; 192 ; 256 ; 354. Cfr. Roi et Christ-Roi.

S

Sacerdoce. Sacerdoce du Christ, 208 ; 209 ; 204. Sacerdoce en général, 338 ; 342 ; 406. Cf. Prêtre, Pontife, Sacrifice.
Sacrifice. Sacrifice du Christ, 186 ; 208 ; 204 ; 212. Cfr. ἱερουργός ; ἁγιάζω. Sacrifice eucharistique, 204 sq. Union au sacrifice, 394 ; 394, n. 1, 2.
Sagesse. Sagesse divine, 242 ; 248 ; Christ, sagesse du Père, 388, n. 9 ; 165 ; 96 ; 194 ; 207 ; 226. Sagesse de la chair, 212. *Livre de la Sagesse*, 74. Cf. σοφία.
Sainteté, 189 ; 395, n. 1 ; 412 ; 412, n. 4. Sainteté de Dieu, 88, 89. Sainteté du Christ, 77. Cf. ἅγιος, ἁγιασμός, ἁγιάζω.
Salut, 207 ; 208 ; 218 ; 264 ; 296. Cf. Rédemption, σωτήρ, Christ sauveur, σωτηρία.
Sanctification, 9 ; 10 ; 243 sq. ; 395, n. 1 ; 246 ; 240. Sanctification par l'Eucharistie, 199 ; 187. Cf. ἁγιασμός ; déification, Esprit Saint, Sainteté.
Sang, 186 ; 187 ; 193 ; 196 ; 197 ; 198 ; 213 ; 345 ; 301. Cf. αἷμα.
Sauveur, 256 ; 268. Cf. σωτήρ, Christ Sauveur, Salut, Rédemption, Vie.
Sceau. Cyrille, 94 ; 19 ; 325. Grâce, 323 ; 423 ; 424, n. 3 ; 253 ; 255 ; 324 ; σφραγίς.
Schisme : 334 ; 334, n. 2.
Science. Science de Dieu, 82 ; 87 ; 90 ; 91. Science du Christ, 144 ; 150-162 ; 214, n. 2 et 3.
Seigneur, nom du Christ, 223 ; 120 ; 119 ; 260.
Sens. Sens scripturaires, 7 ; 8 ; 19-22 ; 377, n. 9. Sens spirituel de l'A. T., 428. Sens spirituel du culte, 429 ; 430. Sens des fidèles. Cfr. *Consensus*.
Sévériens, 541 ; 514.
Siège apostolique, 348 ; 362 ; 528.
Similitude, 94 ; 95. Cfr. Ressemblance, image, εἰκών, ὁμοίωσις.
Soleil, 324, n. 1.
Souffle, 228 ; 233 ; 425, n. 6 ; 178, n. 2.
Souffrance, 504. Cfr. Passion, Croix, Théopaschisme, πάσχειν.
Sources. Christ, source : 342. Sources du présent ouvrage, 533-537. Sources du Sauveur, 483. Cf. πηγή.
Spiritualisation. Cf. Πνεῦμα, πνευματικός, πνευματικῶς, πνευματοφόρος, divinisation, pureté.
Stoïciens, stoïcisme, 379 ; 451 ; 319. Cfr. Zénon.
Subordinatianisme, 6 ; 43.
Succession apostolique, 329, n. 1. Successeurs de Pierre, 348 sq. ; 364. Successeurs des apôtres, 340 ; 344. Succession apostolique (d'après Célestin), 344.
Symbolisme, 77 ; 78 ; 299 sq. ; 197. Symbolisme du pain, 306. Cf. Comparaisons.
Symbole. Symbole des apôtres, 289. Symbole *Quicumque*, 138. Symbole de Nicée, 55 ; 65 ; 66 ; 67 ; à Éphèse, 68 ; 290, n. 2 ; 337 ; avant Éphèse, 67 ; après Éphèse, 69 ; 70. Voir *passim*, 337 ; 337, n. 1 ; 338 ; 370 ; 460 ; 460, n. 2 ; 526. Symbole de Nicée-Constantinople, 289, n. 1. Symbole de Charisius, 290, n. 2. Symbole d'union (433), 12 ; 142 ; 507 ; 528. Marie dans le symbole, 257, n. 1.
Synousiastes, 57.
Syrie. Église de Syrie, 14 ; 15. Cfr. Antioche, 61 ; 16 ; 24 sq. ; 584-505, 6.

T

Tabernacle, 301, n. 5 ; 305 ; 306 ; 342.
Table. Table pascale, 58. Table sainte, 212 ; 217.
Témoignage. Témoignage des Prophètes, 106. Témoignage des disciples (saint Jean) 105. Témoignage de Jean-Baptiste, 108. Témoignage du Christ,

109 ; de ses œuvres, 110. Témoins du Verbe, 337.
Temple, 243 ; 239, n. 2 ; 301, n. 5 ; 305 ; 306. Christ temple, 500 ; 243 ; 287. Marie, temple, 282. Ame humaine, temple, 386 ; 401, n. 4 ; 408 ; 408, n. 10. Église temple, 301, n. 5 ; 305. Temple de Jérusalem, 138. Vendeurs du temple, 407 ; 416. Temple maison de prière, 416. Cf. ναός.
Terminologie. Terminologie christologique, 114. Terminologie christologique cyrillienne, 116 ; 124-134 ; sa souplesse, 117-132.
Testament. Cfr. Bible, Ancien Testament, Écriture Sainte, prophètes.
Tête. Tête du corps ecclésiastique, 363. Pierre, 364. Cf. κεφαλή.
Thaumaturge. Cfr. Activité thaumaturgique du Christ, 134 ; 224 ; 251. Grégoire le Thaumaturge ; miracles.
Théandrique. Activité théandrique, 517.
Théologie. Théologie et théologiens, 142 ; 142, n. 5. Théologie négative, 74. Théologie alexandrine et théologie antiochienne, 504 sq. Ressemblances, 504. Divergences, 505. Cf. θεολογία ; θεολόγος.
Théophore, 499 ; 492.
Theotokos, 41 ; 56 ; 8 ; 29 ; 111 ; 118 ; 142 ; 265-267 ; 492 ; 497 ; 506 ; 508. Cf. θεοτόκος ; Anath. 1 ; maternité divine.
Tome. Tome aux Arméniens (Proclus), 509. Tome de Léon, 512.
Tradition, 65 ; 66 ; 344. Cf. παράδοσις, progrès, argumentation théologique.
Transcendance divine, 73 ; 87 ; 82.
Transformation de l'âme, 421 ; 422. Union transformante, 322 sq.
Travail, 405.
Trinité. Triade plotinienne, 42 ; 43 ; 434. Trithéisme, 6 ; 42 ; 238. Doctrine trinitaire, 43. Trinité et sanctification, 91 ; 92. Trinité et Eucharistie, 217. Trinité et salut, 420, n. 1 ; 423, n. 5. Distinction dans la Trinité, 44. Cf. modalisme ; subordinatianisme ; Père ; Fils ; Esprit-Saint ; Verbe ; Adoption ; Divinisation et mots grecs correspondants dans la table des mots grecs, τρίας ; Πατήρ ; Υἱός ; Πνεῦμα ; Λόγος ; υἱοθεσία, etc.

U

Unicité. Unicité de personne dans le Christ, 114-144.
Union. Union des deux natures dans le Christ, 120 (preuve scripturaire) ; 121 (preuve par la tradition). Cf. ἕνωσις ; σύνοδος ; σύμβασις ; συνδρομή ; ἀνάληψις ; πρόσληψις ; ἐνοίκησις ; κατοίκησις ; ἑνότης. Union de l'âme et du corps, 138 ; 140 ; 141. Union des chrétiens entre eux, 194 ; 195. Union au Christ, 321 sq. ; au Christ modèle, 166 ; 167 ; au Christ-Roi, 167 ; au Christ Sauveur, 168 ; à la Passion et à la mort du Christ, 169 ; à la Résurrection et à l'Ascension, 170 ; union transformante, 322 sq.
Unité. Unité divine et unicité, 74 ; 293. Unité spirituelle, 195, n. 2 ; 165 ; 194 ; 308. Église et Unité, 293 sq. ; 297 sq. ; 310 ; 165 ; 307. Unité de l'Église, 289 ; 297 ; 194 ; 296 ; 345. Unité du Christ et anathématismes, 495 sq. Cf. ἑνότης.

V

Verbe, 80 ; 93. Incarnation du Verbe, 99 ; 103 ; 104. Verbe préexistant, 99. Verbe lumière, 101 ; 102. Cf. λόγος.
Vérité, 525 ; 526 ; 228 (Esprit de vérité) ; 371. Fils véritable, 425, n. 3. Cf. ἀλήθεια, ἀληθινός.
Vertus. Vertus théologales. Cfr. Foi, espérance, charité. Vertus morales, 407 sq. Persévérance dans la vertu, 188. Cf. δύναμις ; πίστις ; ἀγάπη.
Viatique, 212 ; 213.
Vie, 187 ; 184 ; 188 ; 261 ; 136. Verbe, vie, 193 ; 192 ; 278. Pain de Vie, 188. Cf. Pain. Chair vivifiante, 198 ; 199 ; 200 ; 201. Vie éternelle, 427 ; 189 ; 191 ; 353. Vie future, 400. Cfr. Eschatologie. Vie nouvelle, 233 ; 260. Vivification, 199 ; 170 ; 186. Cf. : ζωή ; Esprit, Verbe ; ζωοποιός.
Vigne, 235 ; 241 ; 301, n. 5 ; 304, n. 9, 309 (cep et rameaux) (Vigneron), 420 ; 193.

Vin, 196 ; 197 ; 308, n. 4 ; 285.
Virginité. Virginité de Marie, 267-277 ; avant l'enfantement, 269 ; dans l'enfantement, 272 sq.; après l'enfantement, 274 sq.
Visibilité. Visibilité de l'Église, 326 sq. Cf. ἀόρατος.
Voie. Christ, voie, 391 ; 403, n. 2 ; 214 ; 232. Grâce, voie, 424, n. 3.
Volonté. Volonté de Dieu, 207 ; 382 ; 399 ; 399, n. 1. Volonté salvifique universelle, 88. Volonté du Père, 208 ; 209 ; 206 ; 207. Volonté du Christ : 144 ; 205 ; 206 ; 211. Volonté (unique ou double) du Christ, 519, 520. Volonté de l'homme, 271. Cf. Liberté.

TABLE DES MOTS GRECS

ἀβούλητος, 205.
ἀγάπη, 437.
ἀγεννησία, 44.
ἀγέννητος, 100 ; 547.
ἁγιάζω, 205 ; 232, n. 2 ; 232, n. 3 ; 245, n. 5.
ἁγιασμός, 187 ; 240 ; 243 ; 246, n. 1 ; 247, n. 6 ; 247, n. 7 ; 247, n. 8 ; 255-402, n. 5.
ἅγιος, 43, n. 1 ; 59 ; 60 ; 93, n. 4 ; 134 ; 177, n. 2 ; 193 ; 205, n. 3 ; 220 ; 231, n. 7 ; 239, n. 7 ; 240, n. 4 ; 243, n. 5 ; 247, n. 3 ; 247, n. 8 ; 248, n. 1 ; 265, n. 1 ; 283 ; 289, n. 1 ; 290 ; 337, n. 1 ; 349 ; 353 ; 355 ; 359 ; 380, n. 3 ; 470, n. 1 ; 506.
ἀγνοέω, 151, n. 4 (d) ; 158, n. 3 ; 159, n. 3.
ἀγνοία, 158, n. 2.
ἀγνοούσης, 157, n. 2.
ἅγνος, 247, n. 4.
ἀδελφός, 158, n. 3 ; 173, n. 9 ; 231, n. 7.
ἀειπάρθενος, 286, n. 3.
αἷμα, 192, n. 2 ; 197.
αἵρεσις, 334.
αἴσθησις, 78.
ἀκριβέστατος, 227, n. 5.
ἀκάθαρτος, 22, n. 1.
ἀλήθεια, 79 ; 130 ; 170, n. 3 ; 183, n. 1 ; 247, n. 4 ; 290 ; 316 ; 328 ; 422, n. 5 ; 425, n. 3 ; 464 ; 474.
ἀληθὲς, 102 ; 124 ; 125, n. 3 ; 155, n. 9 ; 316.
ἀληθινός, 99, n. 1 ; 125, n. 3 ; 425, n. 3.
ἀληθῶς, 141, n. 1 ; 151, n. 4 (d).
ἁμαρτία, 95 ; 173, n. 6 ; 177, n. 3.
ἄμωμος, 283.
ἀναγκαίως, 173, n. 1.
ἀνακεφαλαίωσις, 315.
ἀνακίρνημι, 148, n. 2.
ἀνάκρασις, 147.
ἀναλαμβάνω, 133.
ἀνάληψις, 124.
ἀνάμερος, 307.
ἀναμιγνύς, 290.
ἀναπλάττω, 172, n. 1.
ἀνάστασις, 400.
ἀνατίθημι, 205.
ἀνατυπώματα, 78.
ἀναφανδόν, 352.
ἀνθρώπειος, 133 ; 170, n. 3.
ἀνθρώπινος, 116 ; 127 ; 127, n. 3 ; 133 ; 155, n. 10 ; 162 ; 173, n. 6 ; 176, n. 9.
ἀνθρωποειδής, 73.
ἀνθρωπομορφή, 73.
ἄνθρωπος, 50 ; 58 ; 99 ; 102 ; 104, n. 7 ; 119, n. 2 ; 133 ; 150 ; 151, n. 2 ; 151, n. 3 ; 156 ; 158, n. 3 ; 158, n. 4 ; 160, n. 4 ; 162, n. 3 ; 170, n. 3 ; 177, n. 2 ; 177, n. 3 ; 231, n. 7 ; 232, n. 2 ; 232, n. 3 ; 264, n. 2 ; 315-383, n. 5 ; 466 ; 467 ; 499 ; 506.
ἀνθρωπότης, 133 ; 152, n. 1 ; 155, n. 9 ; 155, n. 10 ; 157, n. 2 ; 159, n. 3 ; 170, n. 3 ; 173, n. 7 ; 259, n. 5.
ἀνθρωποτόκος, 149.
ἀνίστημι, 99, n, 1.
ἀνόλεθρος, 94.
ἀντανάκλασις, 78.
ἀντίγραφα, 78.
ἀνυπόστατος, 130-254.
ἀόρατος, 71, n. 1.
ἀπάθεια, 52.
ἀπαθής, 141.
ἀπαρχή, 160, n. 2 ; 169 ; 177, n. 3 ; 387, n. 3.
ἀπειρόγαμος, 113.
ἁπλός, 102 ; 141, n. 1.

ἀποστολικός, 289 ; 289, n. 1 ; 290 ; 358 ; 485.
ἀπόστολος, 353 ; 355 ; 357 ; 467 ; 483, n. 1.
ἀποφαίνω, 160, n. 3 ; 214, n. 3.
ἀρνησάμενος, 321 ; 436 ; 458.
ἀρχή, 87 ; 100 ; 172, n. 1 ; 177, n. 2 ; 177, n. 3 ; 232, n. 2 ; 232, n. 3 ; 295, n. 2 ; 315.
ἀρχιερεύς, 209.
ἄσαρκος, 108.
ἀσθένεια, 160, n. 4.
ἀσθενής, 82.
ἀσύγκυτος, 495.
ἀσύνθετος, 102.
αὔξησις, 314.
αὐτός, 119 ; 119, n. 2 ; 425, n. 3.
αὐτουργός, 240 ; 243 ; 244 ; 245 ; 246.
αὐτουργῶ, 246, n. 1 ; 252.
ἀφθαρσία, 51 ; 52 ; 95 ; 401 ; 401, n. 4.
ἄφθαρτος, 94.
ἀφίημι, 397.
ἄχραντος, 269 ; 283 ; 474.

βάπτισμα, 304.

γενέσθαι, 99, n. 1 ; 104, n. 7 ; 153, n. 2 ; 155, n. 4 ; 160, n. 2 ; 160, n. 4 ; 170, n. 3 ; 171, n. 5 ; 172, n. 11 ; 173, n. 1 ; 173, n. 9 ; 183, n. 3 ; 183, n. 5 ; 184, n. 1 ; 231, n. 7 ; 232, n. 3 ; 238, n. 1 ; 247, n. 6 ; 259, n. 5 ; 307, n. 2 ; 465 ; 477 ; 481 ; 497 ; 514.
γέννησις, 173, n. 1 ; 468 ; 474.
γεννήτωρ, 170, n. 3.
γένος, 104, n. 7 ; 177, n. 2 ; 177, n. 3 ; 232, n. 2.
γῆ, 99, n. 1 ; 151, n. 3.
γνῶσις, 437.
γυμνός, 108 ; 170, n. 3.
γυνή, 22, n. 1 ; 172, n. 11 ; 173, n. 1.

δεικτικός, 247, n. 8 ; 249.
δεῖπνον, 60 ; 313, n. 2.
δεκτικός, 153, n. 2.
δεξάμενος, 227, n. 5 ; 232, n. 2.
δεσμός, 160, n. 2.
διασμήχω, 397.
διαφορά, 42.
διδάσκαλος, 359 ; 458 ; 459 ; 473.
διδάσκω, 170, n. 3.
δίκαιος, 82.
δόγμα, 73.
δοκέω, 155 ; 155, n. 4 ; 155, n. 7 ; 155, n. 9 ; 155, n. 10 ; 157, n. 2.
δόκησις, 158, n. 6.
δόξα, 170, n. 3 ; 241, n. 2 ; 286, n. 3 ; 390, n. 3.
δοῦλος, 132 ; 133 ; 171, n. 4 ; 506.
δυναμική, 438.
δύναμις, 21 ; 93, n. 4 ; 101 ; 170, n. 3 ; 252 ; 322 ; 356 ; 356, n. 4 ; 422, n. 5.

εἶδος, 26 ; 133.
εἰκών, 48 ; 52 ; 72 ; 77 ; 80 ; 83 ; 94 ; 95 ; 101 ; 183, n. 1 ; 227, n. 5 ; 388, n. 9.
εἰρήνη, 239 ; 308, n. 2 ; 385, n. 6.
Ἐκκλησία, 286, n. 3 ; 289 ; 289, n. 1 ; 290 ; 356, n. 7 ; 438 ; 458.
ἐκλογή, 90.
ἐκπορεύω, 223, n. 8 ; 226.
ἔκφυλος, 103, n. 3.
ἑλέσθαι, 22, n. 1.
ἐλεύθερος, 394, n. 3.
ἐνανθρωπῆσαι, 99, n, 1 ; 141 ; 141, n. 1.
ἐνανθρώπησις, 50 ; 59 ; 153, n. 2.
ἐνεῖναι, 76.
ἐνέργεια, 238 ; 238, n. 1 ; 241, n. 2 ; 247 ; 252 ; 425, n. 6 ; 512 ; 518.
ἐνέργημα, 238, n. 1.
ἔννοια, 21 ; 132.
ἔννοος, 78.
ἐνοίκησις, 124 ; 316.
ἑνότης, 125 ; 125, n. 3 ; 147 ; 194 ; 286, n. 3 ; 397 ; 308.
ἐνσάρκωσις, 50.
ἐνυπόστασις, 130, n. 1 ; 130, n. 2.
ἑνωθείς, 264, n. 4 ; 266, n. 1.
ἕνωσις, 117 ; 117, n. 1 ; 118 ; 124 ; 125 ; 125, n. 3 ; 126 ; 128, n. 2 ; 129 ; 130 ; 134 ; 142 ; 194 ; 239 ; 307 ; 316 ; 438 ; 439 ; 484 ; 495 ; 498 ; 505 ; 511.
ἐξήγησις, 84. n. 3.
ἕξις, 252 ; 255.
ἐξουσία, 160, n. 4.
ἐπικουρία, 38.
ἐπίλυσις, 73.
ἐπίνοια, 42.
ἐπίσκοπος, 290 ; 456, n. 7 ; 457 ; 481.
ἐπιστολοφόρος, 350.
ἔρχομαι, 79, n. 1 ; 102.
ἑσπέρα, 290.

ἕτερος, 127, n. 7 ; 134 ; 152, n. 1 ; 181, n. 8 ; 240 ; 255 ; 296, n. 1 ; 307, n. 2 ; 466.
ἑτερούσιος, 254.
ἑτέρως, 227, n. 5.
εὐαγγέλιον, 131, n. 4.
εὐλογέω, 308, n. 4.
εὐλογία, 190, n. 1 ; 197 ; 307, n. 2 ; 308, n. 4.
εὐπείθεια, 328, n. 2.
εὐσέβεια, 85.
εὐχαριστῶ, 155, n. 6 ; 308, n. 4.
εὐχαριστία, 308, n. 4.
ἑώα, 290.

ζωή, 177, n. 2 ; 187 ; 232, n. 3 ; 247, n. 3 ; 290 ; 321 ; 383, n. 6 ; 386, n. 6 ; 387, n. 3 ; 401, n. 4 ; 436.
ζωοποίος, 59 ; 308, n. 4.

ἡγούμενος, 350 ; 359.
ἡμέρα, 99, n. 1 ; 158, n. 1 ; 158, n. 4.
ἡνῶσθαι, 132, n. 1 ; 180.

θάνατος, 155, n. 8 ; 160, n. 2.
θαυμάσιος, 350.
θεία, 116 ; 130, n. 2 ; 239 ; 239, n. 6 ; 241, n. 2 ; 245, n. 5 ; 247, n. 7 ; 290 ; 307, n. 2 ; 357 ; 380, n. 3 ; 388 , n. 9 ; 438 ; 487.
θεικῶς, 157, n. 2.
θέλησις, 238, n. 1.
θεμέλεια, 356 ; 356, n. 5 ; 356, n. 7.
θεοειδές, 49, n. 4.
θεοειδέστατος, 49, n. 4.
θεολογεῖν, 142, n. 5.
θεολογία, 47 ; 115 ; 142, n. 5 ; 157 ; 157, n. 2.
θεολόγος, 142 ; 142, n. 5 ; 349.
θεοποιέω, 49, n. 4 ; 93 ; 254.
θεοποίησις, 49, n. 4 ; 50 ; 438 ; 439.
θεοπτία, 401 ; 401, n. 4.
θεός, 22, n. 1 ; 26 ; 48 ; 50 ; 71 ; 72 ; 85 ; 87 ; 99 ; 99, n. 1 ; 100 ; 104, n. 7 ; 119, n. 2 ; 132 ; 133, n. 4 ; 139 ; 141 ; 141, n. 1 ; 147 ; 151, n. 2 ; 151, n. 3 ; 155, n. 6 ; 158, n. 1 ; 158, n. 3 ; 170, n. 3 ; 172, n. 1 ; 172, n. 12 ; 173, n. 1 ; 183, n. 3 ; 184, n. 1 ; 190, n. 6 ; 227, n. 5 ; 231, n. 7 ; 232, n. 2 ; 239 ; 239, n. 7 ; 242 ; 246 ; 254 ; 254, n. 3 ; 266, n. 2 ; 275 ; 315 ; 337, n. 1 ; 337, n. 4 ; 384, n. 2 ; 395, n. 1 ; 425, n. 3 ; 466 ; 474 ; 477 ; 495 ; 505 ; 506 ; 512 ; 514 ; 518.
θεοσέβεια, 85.
θεότης, 42, n. 5 ; 42, n. 6 ; 43, n. 1 ; 102 ; 127 ; 172, n. 10 ; 238, n. 1 ; 247, n. 8 ; 248, n. 1 ; 402, n. 5.
θεοτόκος, 8 ; 58 ; 70 ; 105 ; 134 ; 147 ; 149 ; 257 ; 265 ; 265, n. 1 ; 267 ; 472 ; 475 ; 481 ; 497 ; 506.
θεοῦν, 49, n. 4.
θεοῦσθαι, 49, n. 4.
θεοφόρος, 58 ; 499.
θεωρία, 7 ; 377 n. 9.
θεραπεία, 85.
θέσις, 183, n. 1 ; 183, n. 3 ; 184 ; 184, n. 1 ; 425, n. 3 ; 465.
θεσπέσιος, 349 ; 357.
θέωσις, 49, n. 4.
θόρυβος, 155, n. 5.
θρησκεία, 85.
θύρα, 232, n. 3.
θύραθεν, 232, n. 2.

ἰδικός, 42, n. 5 ; 238, n. 1 ; 402.
ἰδικῶς, 238 ; 238, n. 1.
ἰδιοποιεῖν, 134 ; 148 ; 160, n. 4.
ἴδιος, 127, n. 7 ; 134 ; 148 ; 159 ; 170, n. 3 ; 172, n. 11 ; 173, n. 1 ; 173, n. 6 ; 177, n. 3 ; 190, n. 6 ; 226 ; 231, n. 7 ; 240 ; 243, n. 5 ; 246, n. 1 ; 247, n. 7 ; 247, n. 8 ; 248 ; 250 ; 259, n. 5 ; 266, n. 1 ; 321 ; 422, n. 5 ; 436 ; 485 ; 505.
ἰδίοτης, 141, n. 1.
ἰδίωμα, 145 ; 148, n. 2.
ἱερός, 349 ; 459 ; 485.
ἱερουργός, 209 ; 212 ; 349 ; 350.
ἱερουργεῖν, 204.
ἱστορία 7 ; 377 n. 9.

καθολικός, 289 ; 289, n. 1 ; 290.
κάλλος, 96 ; 253.
κανών, 460.
καταλαμβανεῖν, 87 ; 101 ; 102.
καταφλυαροῦσι(ν), 117, n. 1 ; 141 ; 171 ; 515 ; 516 ; 516, n. 1 ; 517.
κατοίκησις, 124.
κένωσις, 173, n. 9 ; 383, n. 5.
κεφαλή, 315.
κεχωρισμένος, 133, n. 1.
κήρυγμα, 353.
κοινός, 238, n. 1 ; 290 ; 339, n. 4 ; 345.

κοινωνεῖν, 22, n. 1.
κοινωνία, 49 ; 81 ; 314.
κοινωνός, 239 ; 239, n. 6 ; 245, n. 5 ; 307, n. 2.
κορυφαῖος, 350 ; 357 ; 358.
κρᾶσις, 498 ; 505.
χτίζειν, 94.
κτίσις, 170, n. 3 ; 231, n. 6 ; 238, n. 1 ; 243, n. 5 ; 395, n. 1.
κύριος, 59 ; 99, n. 1 ; 222 ; 223 ; 400 ; 505.

λαλεῖν, 248.
λέγειν, 134 ; 141, n. 1 ; 152, n. 1 ; 153, n. 2.
λίθος, 356.
λόγος et Λόγος, 22, n. 1 ; 78 ; 93, n. 4 ; 100 ; 101 ; 104, n. 7 ; 131 ; 131, n. 3 ; 131, n. 4 ; 132 ; 139 ; 141 ; 141, n. 1 ; 147 ; 153, n. 2 ; 158, n. 3 ; 170, n. 3 ; 173, n. 1 ; 173, n. 3 ; 173, n. 5 ; 173, n. 6 ; 173, n. 9 ; 186 ; 243, n. 5 ; 247, n. 7 ; 259, n. 5 ; 316 ; 320 ; 459 ; 466 ; 475 ; 477 ; 485 ; 495 ; 497 ; 505 ; 506 ; 512 ; 514 ; 518.
λύπη, 155, n. 7.

μαθητής, 351 ; 353 ; 355 ; 357 ; 358 ; 359.
μακάριος, 349 ; 516.
μέθεξις, 49 ; 81 ; 181, n. 8 ; 182 ; 184 ; 190, n. 6 ; 192 ; 193 ; 193, n. 3 ; 194 ; 232, n. 2 ; 239 ; 241, n. 2 ; 243 ; 247, n. 6 ; 314.
μεθίστημι, 255.
μέσος, 252.
μετασκευάξω, 231, n. 7.
μετοχή, 81 ; 187 ; 190, n. 2 ; 190, n. 6 ; 245 ; 246 ; 254 ; 314 ; 380, n. 3.
μετοχικῶς, 252.
μέτοχος, 290.
μέτρον, 152, n. 1 ; 157, n. 2 ; 226.
μήτηρ, 266, n. 1 ; 266, n. 2.
μία, 42, n. 5 ; 42, n. 6 ; 43, n. 1 ; 102 ; 115 ; 131 ; 131, n. 4 ; 132 ; 139 ; 141, n. 1 ; 147 ; 289 ; 289, n. 1 ; 339, n. 4 ; 495 ; 496 ; 505 ; 512 ; 514 ; 518.
μίμησις, 49 ; 81 ; 182 ; 183, n. 1 ; 183, n. 6 ; 184 ; 425, n. 2 ; 425, n. 3.
μίξίς, 505.
μονογενής, 99, n. 1 ; 127, n. 7 ; 128, n. 3 ; 141, n. 1 ; 173, n. 9 ; 177, n. 3 ; 184, n. 1 ; 231, n. 7 ; 468.
μόνος, 131, n. 3 ; 253 ; 275 ; 425, n. 2 ; 425, n. 3 ; 485.
μορφή, 127 ; 130, n. 2 ; 132, n. 1 ; 133 ; 171, n. 4 ; 253 ; 506.
μυστήριον, 238, n. 1 ; 292 ; 313 ; 313, n. 2 ; 350 ; 383, n. 3.
μυστικός, 190, n. 1 ; 307, n. 2 ; 308, n. 4 ; 313 ; 313, n. 2.

ναός, 243, n. 5.
νεᾶνις, 272.
νοεῖν, 42, n. 5 ; 102 ; 141, n. 1 ; 248, n. 1 ; 499.
νοῦς, 51 ; 66 ; 78 ; 401 ; 401, n. 4 ; 437 ; 485.

ὁδηγός, 19 ; 158, n. 6.
ὁδός, 232, n. 3.
οἰκεῖος, 159, n. 3.
οἰκειότης, 239, n. 7.
οἰκειοῦσθαι, 134 ; 148 ; 157, n. 2 ; 174, n. 1.
οἴκοθεν, 95.
οἰκονομεῖν, 151, n. 4 (δ) ; 157, n. 5 ; 158, n. 4.
οἰκονομία, 115 ; 152, n. 4 (d) ; 153, n. 2 ; 155 ; 157 ; 157, n. 2 ; 157, n. 5 ; 158, n. 1 ; 158, n. 4 ; 173, n. 1 ; 475 ; 483.
οἰκονομικῶς, 157, n. 2 ; 157, n. 5 ; 158 ; 173, n. 9.
οἰκονομῶν, 157, n. 5.
οἰκούμενος, 339, n. 4.
ὁμογενές, 172, n. 11 ; 173, n. 6.
ὅμοιος, 254.
ὁμοιότης, 81 ; 183, n. 1 ; 184, n. 1 ; 243, n. 5 ; 422, n. 5.
ὁμοίωμα, 81.
ὁμοίως, 238, n. 1.
ὁμοίωσις, 52 ; 83 ; 95 ; 152, n. 4 (d) ; 253.
ὁμολογεῖν, 134 ; 473 ; 477 ; 506.
ὁμολογία, 265, n. 1.
ὁμοούσιος, 93, n. 4 ; 99, n. 1 ; 103, n. 3 ; 170, n. 3 ; 172, n. 11 ; 290-456.
ὁμοφυής, 103, n. 3.
ὄνομα, 170, n. 3.
ὁρατός, 71, n. 1.
ὀρθόδοξος, 38 ; 290.
ὅρος, 172, n. 10.
οὐσία, 99, n. 1 ; 102 ; 115 ; 125, n. 3 ; 126 ; 127 ; 172, n. 8 ; 238, n. 1 ; 247 ; 249, n. 3 ; 495.

οὐσιωδῶς, 94 ; 95 ; 246 ; 247, n. 3 ; 249.

πάθος, 169 ; 208.
παναγία, 283.
πανάριστος, 349.
πονάχραντος, 283.
παράβασις, 95 ; 170, n. 3.
παραγωγή, 47, n. 1.
παράδειγμα, 44 ; 78.
παράδοξος, 113.
παράδοσις, 66.
παράκλητος, 290.
παρθενία, 112, n. 8.
παρθένος, 134 ; 265, n. 1 ; 272 ; 275 ; 282 ; 506.
παρουσία, 48 ; 241 ; 345.
πασχεῖν, 99, n. 1 ; 141 ; 155, n. 5 ; 506.
πατήρ, 19 ; 20 ; 43, n. 1 ; 71, n. 1 ; 87 ; 99, n. 1 ; 100 ; 104, n. 7 ; 155, n. 6 ; 157, n. 2 ; 158 ; 158, n. 4 ; 170, n. 3 ; 172, n. 1 ; 172, n. 10 ; 173, n. 9 ; 190, n. 6 ; 224 ; 227, n. 5 ; 230, n. 2 ; 238, n. 1 ; 239 ; 239, n. 7 ; 243, n. 5 ; 246 ; 248, n. 1 ; 250 ; 250, n. 2 ; 290 ; 325 ; 337, n. 1 ; 337, n. 4 ; 370 ; 383, n. 3 ; 395, n. 1 ; 422, n. 5 ; 454 ; 455 ; 455, n. 3 ; 456 ; 456, n. 7 ; 457 ; 470, n. 1 ; 485 ; 487 ; 487, n. 1.
πειθαρχία, 328, n. 2.
πεπερασμένος, 82.
πέτρα, 356 ; 356, n. 7.
πηγή, 100 ; 395, n. 1.
πηδάλιον, 86.
πίστις, 42, n. 6 ; 66 ; 304 ; 337, n. 1 ; 355 ; 358 ; 384, n. 2 ; 402, n. 1 ; 402, n. 5 ; 437 ; 460 ; 465 ; 466 ; 475 ; 485 ; 514.
πλήρωμα, 226.
πνεῦμα et Πνεῦμα, 43, n. 1 ; 79 ; 174, n. 1 ; 177, n. 2 ; 177, n. 3 ; 183, n. 5 ; 190, n. 1 ; 190, n. 2 ; 221 ; 222 ; 227, n. 5 ; 230, n. 2 ; 231, n. 6 ; 231, n. 7 ; 232, n. 2 ; 232, n. 3 ; 238, n. 1 ; 239, n. 6 ; 240, n. 4 ; 247, n. 8 ; 248, n. 1 ; 254 ; 290 ; 307, n. 2 ; 328 ; 337, n. 1 ; 337, n. 4 ; 342, n. 2 ; 370 ; 380, n. 3 ; 385, n. 6 ; 395, n. 1 ; 408, n. 10 ; 422, n. 5 ; 483, n. 1.
πνευματικός, 21 ; 93, n. 4 ; 197 ; 239, n. 7 ; 308 ; 308, n. 4 ; 342, n. 3 ; 386, n. 4 ; 402, n. 2.
πνευματικῶς, 190, n. 1 ; 192 ; 193 ; 385, n. 6.
πνευματοφόρος, 102 ; 425, n. 6.
ποιεῖσθαι, 148.
ποιηθέντα, 99, n. 1.
ποιμήν, 356.
ποιότης, 81 ; 223 ; 248, n. 1 ; 249 ; 255 ; 303 ; 395, n. 1.
πονηρός, 22, n. 1 ; 82.
πρᾶγμα, 129 ; 130 ; 183, n. 6 ; 232, n. 2.
προαίρεσις, 91.
πρόγνωσις, 90.
πρόθεσις, 90.
προκόπτειν, 153, n. 2.
πρόκριτος, 359.
πρόνοια, 86.
προσάγειν, 205.
προσευχή, 155 ; n. 6 ; 217 ; 418, n. 6.
προσκυνεῖν, 286, n. 3.
προσκύνησις, 79.
προσλαμβάνειν, 133.
πρόσληψις, 124.
πρόσωπον, 7 ; 26 ; 115 ; 116 ; 126 ; 129 ; 130 ; 131 ; 131, n. 4 ; 132 ; 152, n. 1 ; 170, n. 3 ; 173, n. 7 ; 238, n. 1 ; 422, n. 5 ; 496 ; 505.
προύχων, 350 ; 353 ; 353, n. 7 ; 353, n. 8.
προφήτης, 22, n. 1 ; 84, n. 3.
προφορικός, 101.
προχεῖν, 223, n. 8 ; 226 ; 230, n. 2.
πρῶτος, 275.
πρωτότοκος, 173, n. 9 ; 275 ; 387, n, 3.

σαρκικῶς, 497.
σαρκωθῆναι, 99, n. 1 ; 141.
σάρκωσις, 505.
σάρξ, 104, n. 7 ; 127 ; 127, n. 7 ; 133 ; 133, n. 6 ; 134 ; 141, n. 1 ; 148 ; 160, n. 4 ; 170, n. 3 ; 173, n. 1 ; 173, n. 6 ; 173, n. 9 ; 184, n. 1 ; 190, n. 6 ; 192 ; 192, n. 2 ; 194 ; 240 ; 246, n. 1 ; 264, n. 4 ; 266, n. 1 ; 383, n. 5 ; 385, n. 6 ; 474 ; 503 ; 505 ; 506.
σεσαρκωμένος, 131, n. 4 ; 132 ; 139 ; 141, n. 1 ; 147 ; 477 ; 495 ; 505 ; 506 ; 512 ; 514 ; 518.
σημεῖον, 77.
σκοτία, 102.
σοφία, 70 ; 80 ; 101 ; 157, n. 2 ; 158, n. 4 ; 247, n. 3 ; 437 ; 438.
σοφός, 349.

σπέρμα, 231, n. 7 ; 254.
στήριγμα, 358 ; 359.
συγγένεια, 173, n. 8 ; 241.
συγγενής, 512 ; 518.
συγχώρησις, 506.
σύλληψις, 269.
σύμβασις, 124.
σύμβολον, 77.
σύμμορφος, 242.
συμπλήρωμα, 223, n. 6.
σύμφυτος, 303.
συμφωνία, 339, n. 4.
συναναμίγνυμι, 307.
συνάπτεσθαι, 22, n. 1.
συνάφεια, 124 ; 130, n. 2 ; 192 ; 194 ; 245, n. 5 ; 253 ; 316 ; 498 ; 505.
συνδρομή, 124 ; 125, n. 3.
συνέδριον, 335 ; 345.
συνένωσις, 240, n. 4.
συνημμένος, 506.
σύνθεσις, 125, n. 3 ; 141 ; 141, n. 1 ; 246.
σύνοδος, 124 ; 129 ; 498 ; 514.
σύσσομος, 300 ; 307, n. 2.
συσσώμος, 194 ; 322.
σφραγίς, 19 ; 112, n. 8 ; 158 ; 325.
σχέσις, 193, n. 3 ; 239, n. 6.
σχετικός, 130, n. 2 ; 193 ; 194 ; 316.
σχετικῶς, 243.
σχῆμα, 152, n. 4 (d) ; 155, n. 5 ; 155, n. 6 ; 158, n. 2 ; 162 ; 162, n. 3 ; 217 ; 227, n. 5.
σχίσμα, 334.
σῶμα, 127, n. 2 ; 133 ; 134 ; 141 ; 141, n. 1 ; 172, n. 11 ; 173, n. 5 ; 192, n. 2 ; 197 ; 401, n. 4 ; 485.
σωματικῶς, 123, n. 8 ; 188 ; 190, n. 1 ; 193.
σῶμα Χριστοῦ, 8 ; 11 ; 52.
σωτήρ, 240, n. 4 ; 515 ; 516 ; 517.
σωτηρία, 99, n. 1.

τάξις, 353 ; 353, n. 8 ; 514.
ταπεινότης, 30.
ταπείνωσις, 152, n. 4 (d).
τέκνον, 170, n. 3 ; 184, n. 1 ; 454.
τέλειος, 402, n. 5.
τέλος, 87.
τράπεζα, 313, n. 2.
τρέμω, 155, n. 5.
τριάς, 42, n. 6 ; 59 ; 60 ; 93, n. 4 ; 238, n. 1 ; 286, n. 3.
τρίβος, 424, n. 3.
τρόπος, 78 ; 81 ; 249 ; 249, n. 3 ; 250 ; 307, n. 2 ; 483.
τύπος, 77.

υἱοθεσία, 96 ; 170, n. 3 ; 196, n. 1 ; 231, n. 7 ; 425, n. 3.
υἱός, 43, n. 1 ; 99, n. 1 ; 141, n. 1 ; 151, n. 2 ; 170, n. 3 ; 172, n. 10 ; 181, n. 8 ; 183, n. 3 ; 224 ; 226 ; 227, n. 5 ; 230, n. 2 ; 231, n. 7 ; 238, n. 1 ; 239 ; 239, n. 6 ; 247, n. 5 ; 248, n. 1 ; 250 ; 286, n. 3 ; 290 ; 370 ; 395, n. 1 ; 425, n. 2 ; 425, n. 3 ; 457 ; 505.
ὑπακοή, 328, n. 2.
ὕπαρξις, 249 ; 250.
ὑπερκόσμιος, 253.
ὑπόδειγμα, 44.
ὑπόστασις, 7 ; 42, n. 5 ; 102 ; 115 ; 116 ; 117, n. 1 ; 118 ; 125 ; 125, n. 3 ; 126 ; 129 ; 129, n. 3 ; 130 ; 131 ; 131, n. 3 ; 131, n. 4 ; 132 ; 161 ; 238 ; 238, n. 1 ; 316 ; 438 ; 484 ; 495 ; 496 ; 498 ; 506.
ὕφεσις, 155, n. 4.
ὕψος, 30.

φαντασία, 158, n. 6 ; 259, n. 4.
φαντασιομάχος, 259.
φθαρτός, 173, n. 1.
φιλάρετος, 94.
φύρειν, 141, n. 1.
φυσικός, 125, n. 3 ; 127 ; 134 ; 192 ; 193 ; 193, n. 3 ; 194 ; 247 ; 248, n. 1 ; 307 ; 316 ; 495 ; 498.
φυσικῶς, 243 ; 254.
φύσις, 7 ; 42, n. 5 ; 45 ; 95, n. 7 ; 96 ; 102 ; 104, n. 7 ; 115 ; 116 ; 119 ; 125, n. 3 ; 126 ; 127 ; 127, n. 7 ; 127, n. 9 ; 128, n. 2 ; 128, n. 3 ; 129 ; 129, n. 3 ; 130 ; 131 ; 131, n. 3 ; 132 ; 133 ; 133, n. 1 ; 139 ; 141, n. 1 ; 142 ; 147 ; 148, n. 2 ; 151, n. 3 ; 153, n. 2 ; 159 ; 159, n. 3 ; 160, n. 2 ; 161 ; 170, n. 3 ; 172, n. 1 ; 173, n. 5 ; 173, n. 6 ; 177, n. 3 ; 183, n. 1 ; 183, n. 3 ; 231, n. 7 ; 232, n. 3 ; 239 ; 239, n. 6 ; 241, n. 2 ; 243, n. 5 ; 245, n. 4 ; 245, n. 5 ; 246 ; 247 ; 247, n. 4 ; 247, n. 7 ; 247, n. 8 ; 290 ; 307, n. 2 ; 316 ; 379, n. 4 ; 380, n. 3 ; 425, n. 2 ; 425, n. 3 ; 477 ; 495 ; 496 ; 505 ; 506 ; 511 ; 512 ; 514.

φῶς, 99, n. 1 ; 101 ; 102 ; 170, n. 3.
χάρις, 10 ; 90 ; 174, n. 1 ; 196, n. 1 ; 232, n. 2 ; 252, n. 2 ; 253 ; 254 ; 303 ; 380, n. 4 ; 424, n. 2 ; 424, n. 3 ; 464.
χάρισμα, 342, n. 3 ; 358 ; 394, n. 2.
χορός, 353.
χρηματίζω, 170, n. 3.
χρίσμα, 402, n. 5.
Χριστός, 8 ; 151, n. 4 (d) ; 160, n. 2 ; 170, n. 3 ; 172, n. 1 ; 172, n. 11 ; 173, n. 7 ; 177, n. 2 ; 177, n. 3 ; 187 ; 190, n. 1 ; 190, n. 2 ; 192, n. 2 ; 197 ; 231, n. 6 ; 231, n. 7 ; 239, n. 7 ; 240, n. 4 ; 248 ; 264, n. 2 ; 292 ; 304, n. 3 ; 304, n. 7 ; 308, n. 4 ; 309, n. 3 ; 313.
χριστοτόκος, 147.

ψῆφος, 339, n, 4.
ψιλός, 151, n. 3.
ψυχή, 22, n. 1 ; 141, n. 1 ; 380, n. 3 ; 422, n. 5 ; 495.

ὥρα, 151, n. 4 (d) ; 158, n. 1.

TABLE DES MATIÈRES PAR CHAPITRES

AVANT-PROPOS.. 5-13

INTRODUCTION.. 14-52

L'Église d'Alexandrie au début du Ve siècle, 14-17. *Éducation première de Cyrille:* Sources profanes, 17. Saint Athanase, 18. Autres sources patristiques, 18. La Bible, 19-22. Le monachisme, 22. Isidore de Péluse, 22-24. Théophile d'Alexandrie, 24. *Activité littéraire et apostolique de Cyrille:* Œuvre littéraire, 26. Le théologien de la vie spirituelle, 27-29. L'apôtre, 30-33. Le caractère, 33-35. *Valeur doctrinale et influence.* Influence sur Scheeben, 35 ; sur Pétau, 36 ; sur saint Thomas, 36. Raison et foi, 37. Magistère de l'Église, 38. Charité intellectuelle, 39. Culture humaine, 40. Le *consensus fidelium*, 40-41. Spéculations sur la Trinité, 42. Ni trithéisme, ni modalisme, 42. La triade plotinienne, 43-45. Spéculations christologiques, 45-46. Cosmogonie, 46. Anthropologie, 47. Providence et prédestination, 47. Naturel et surnaturel, 48. Divinisation, 48-52.

TABLEAU SYNOPTIQUE DES ŒUVRES CYRILLIENNES.................. 53-60

TITULAIRES DES PATRIARCATS PENDANT LA PREMIÈRE MOITIÉ DU Ve SIÈCLE.. 61

PREMIÈRE PARTIE

La Connaissance et l'Amour de Dieu

CHAPITRE PREMIER. — *Le symbole de Nicée et son premier article.* 65-71

Théologie cyrillienne et Symbole de Nicée, 65-67. Avant le Concile d'Éphèse, 67. Le Symbole de Nicée au Concile d'Éphèse, 68. Après le Concile d'Éphèse, 69-72.

CHAPITRE II. — *Existence et nature de Dieu*.................... 72-86

Présence de Dieu, 72. Connaissance de Dieu, 72-73. Transcendance divine, 73-74. Théologie négative, 74-76. Connaissance spontanée de Dieu, 76. Connaissance et moralité, 76. Symbolisme et analogie, 77-80. Image de Dieu, 81-82. Attributs divins, 82-85.

CHAPITRE III. — *La Providence de Dieu et la Prédestination*..... 86-96

Providence de Dieu, 86-88. Prédestination, 88-96.

DEUXIÈME PARTIE

La place du Christ dans le Dogme et dans la vie chrétienne

CHAPITRE PREMIER. — *La divinité du Christ*................ 99-113

Le Verbe préexistant et son Incarnation, 99-105. L'Incarnation du Fils de Dieu, 103-105. *Divinité du Christ d'après la Sainte Écriture*, 105-111. Divinité du Christ affirmée dans saint Jean, 105. Divinité affirmée par les Prophètes, 106. Autres affirmations dans le Nouveau Testament, 107. Noms donnés au Christ, 107-108. Témoignage de Jean-Baptiste et des disciples de Jésus, 108. Témoignage de Jésus lui-même, 109. Les œuvres du Christ, preuve de sa divinité, 110. *Argument de tradition et argument de raison en faveur de la divinité du Christ*, 111-112. Preuve patristique, 111. Profession de foi des 318 Pères, 112. Argument de raison, 112-113.

CHAPITRE II. — *L'unicité de personne dans le Christ*.......... 114-143

Position du problème, 114-118. Remarques préliminaires, 114. Terminologie christologique, 114. Apollinaire et les Antiochiens, 115-116. Orientaux et occidentaux, 116. Terminologie cyrillienne, 116. *Le fait de l'unité d'être*, 118-124. Cyrille et Nestorius, 118-119. Preuve scripturaire, 120. Preuve patristique, 121. Critique de Nestorius, 122-124. *Terminologie christologique cyrillienne*, 124-134. Mode d'union, 124. Physis, hypostase et prosôpon, 126-132. Fermeté de pensée, souplesse d'expression, 132. Nature humaine du Christ, 133-135. *Preuves et explications complémentaires*, 134-143. Communication des idiomes et unité, 134. Activité thaumaturgique, 135. Eulogie mystique, 135. Adoration du Christ, 136. Comparaisons matérielles, 137. Union de l'âme et du corps, 138-141. Objections, 141. Symbole d'union de 433, 142-143.

CHAPITRE III. — *Conséquences de l'unité du Christ*............. 144-162

Communication des idiomes. Notions générales, 145. Position de Cyrille, 145. Les prédécesseurs de Cyrille, 146. Textes cyrilliens, 148. Théodoret de Cyr, 149. Saint Léon, 149. Le progrès en sagesse du Christ, 150.

La science du Christ, 150-162. Psychologie du Christ, 150. Science du Christ, 151-153. Progrès du Christ, 153. Aucune évolution dans la pensée cyrillienne, 154. Aucun docétisme, 154-157. Acceptions du terme « Économie », 157. Interrogations du Christ, 158. Connaissance prophétique, 159. Science du Christ et Résurrection, 160. Conclusion, 161-162.

CHAPITRE IV. — *La place du Christ dans la vie chrétienne*..... 163-184

Nos rapports avec Dieu par le Christ, 163-164. Divinisation progressive de l'humanité, 164-165. Incorporation au Christ, 165. Imitation du Christ, 166. Union au Christ-Modèle. Union au Christ-Roi, 167. Union au Christ-Sauveur, 168. Union à la Passion et à la mort du Christ, 169. Union à la Résurrection et à l'Ascension, 170. *Le Chrétien, frère du Christ et fils de Dieu*. Relations d'échange, 171. Rapports de solidarité, 172. Consubstantialité du Christ avec

Dieu, 172. Consubstantialité du Christ avec les hommes, 172. Le Christ notre frère, 173-175. Condition originelle d'Adam, 175. Filiation divine d'Adam, 175. Supériorité de la nouvelle économie, 176. Notre filiation divine, 178. Moïse et le Christ, 179. Efficacité de l'humanité du Christ, 180. Doctrine eucharistique, 181. Participation et imitation, 182.

CHAPITRE V. — *L'Eulogie mystique*.......................... 184-195

Principaux textes sur l'Eulogie vivifiante, 185-187. Efficacité de l'Eulogie mystique sur les âmes, 187. Efficacité sur les corps, 188. Réception fréquente de l'Eucharistie, 191. Conditions de réception, 191. Nature de l'union eucharistique, 191. Comparaisons, 192-194. Union entre les chrétiens dans le Christ, 194-195.

CHAPITRE VI. — *La Présence réelle*.......................... 196-203

Réalisme eucharistique, 196. Pain et vin, corps et sang, 197. Chair vivifiante, 198-199. Chair du Verbe, 200. Elle opère des miracles, 200. Le onzième anathématisme, 201. Objections, 201-203.

CHAPITRE VII. — *Le sacrifice*.......................... 204-218

Le Christ s'offre, 204. Spontanéité de l'offrande, 205. Obligation de mourir, 206-207. Obéissance du Christ, 207. Le sacrifice du Christ, 208. Éternel sacerdoce du Christ, 209. Intercession perpétuelle du Christ, 210. La Croix et l'Eulogie, 210. Notre participation à l'offrande, 211. Agrandissement de l'autel de David, 212. Un texte du Deutéronome, 212. Rôle de la Résurrection, 214. Notre participation à l'immortalité, 214. Le sacrifice et l'Église, 216. Sacrifice et Trinité, 217.

TROISIÈME PARTIE

Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne. Pneumatologie et Mariologie

CHAPITRE PREMIER. — *Pneumatologie*.......................... 221-256

Écrits sur le Saint-Esprit, 221. Divinité du Saint-Esprit, 222-224. Procession du Saint-Esprit, 224-230. Le Christ et l'Esprit, 230-232. L'Esprit-Saint dans l'Église, 232. L'Esprit-Saint dans l'âme des fidèles, 232. Sanctification, œuvre de la Trinité, 234. Habitation du Saint-Esprit, 236. Pas d'opération propre du Saint-Esprit, 237. Pas d'union propre au Saint-Esprit, 238. Consubstantialité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils, 242. L'Esprit vertu sanctificatrice 243-251. Grâce créée, 251. Activité du Saint-Esprit dans l'âme, 252-255. Le Baptême, 255-256.

CHAPITRE II. — *Mariologie*.......................... 257-286

Idée centrale de la Mariologie, 258. *Maternité humaine et divine*, 258-267. Ascendance davidique, 258. Maternité humaine, 258-265. Maternité divine, 265-267. *Virginité de Marie*, 267-277. Virginité en général, 267-269. Virginité de Marie avant l'enfantement, 269-271. Virginité de Marie dans l'enfantement du Christ, 272-274. Virginité de Marie après l'enfantement du Christ, 274-277. *Autres points de la doctrine mariale*, 277-286. Absence de péché dans l'âme de Marie, 277-279. Une opinion de Newman, 279-282. Immaculée Conception, 282-284. Culte envers Marie, 284. Amour du Christ pour sa mère, 285-286.

QUATRIÈME PARTIE

L'Église, corps du Christ et temple du Saint-Esprit

CHAPITRE PREMIER. — *L'Eglise, organisme vivant*............ 287-325

L'Église dans les symboles de foi, 289. Deux aspects de l'Église, 291. Église, organisme vivant, 291-293. L'Unité dans la Trinité, l'Incarnation et l'Église, 293-295. L'unité spirituelle, 297-299. Images et symboles, 299. Époux et épouse, 299-301. Cep et sarments. Pasteur et brebis, 301-305. Temple et tabernacle, 305-306. Le symbole du pain, 306-312. L'expression « corps du diable », 312. L'expression « corps mystique » inusitée, 313. Idées principales, 313. Remarques sur l'Ecclésiologie cyrillienne, 314. Le Christ et l'Église, 315. L'Église dans le Christ, 316-320. Pas d'Incarnation collective, 320. Union au Christ, 321. Descriptions de l'union transformante, 322-325.

CHAPITRE II. — *L'Eglise, organisation*...................... 325-346

Aspect visible de l'Église, 326. Église d'Alexandrie, 327. L'Église et le Métropolite, 329-331. Le métropolite d'Alexandrie, 331. L'unité du corps épiscopal, 332-334. Communion ecclésiastique, 334. Autorité doctrinale des évêques, 336-340. Pouvoirs des apôtres et de leurs successeurs, 340-343. Doctrine comparée de Cyrille et de Célestin, 343.

CHAPITRE III. — *La Primauté romaine*..................... 347-366

Clef de voûte de l'édifice, 347. Primat de Pierre et de ses successeurs. Textes étrangers à la controverse nestorienne, 348. Noms et épithètes donnés à l'apôtre Pierre, 349. Portrait de saint Pierre, 351. Pierre, porte-parole des apôtres, 352-354. Exégèse cyrillienne du « Tu es Petrus », 354-356. Commentaires sur Jean, ch. XXI et Luc, ch. XXII, 356-359. Autorité de l'Évêque de Rome d'après les textes cyrilliens contemporains de la controverse nestorienne, 359-365.

CINQUIÈME PARTIE

Dogme et perfection chrétienne

CHAPITRE PREMIER. — *Dogme et spiritualité*................ 367-374

Cyrille, théologien de la vie spirituelle, 369. Coup d'œil rétrospectif, 370-372. La tâche qui reste, 372. Dogme en acte, 372. Deux catégories d'auteurs spirituels, 373-374. Le « genre » de Cyrille.

CHAPITRE II. — *Sources scripturaires de la spiritualité cyrillienne.* 374-392

Influence de l'Ancien Testament, 375-378. Influence des évangiles synoptiques, 378-383. Influence de saint Paul, 383-389. Influence de saint Jean, 389-392.

CHAPITRE III. — *Synthèse de la vie chrétienne*............... 393-430

Le péché et la pénitence, 393-397. Le pardon des péchés, 397. La grâce baptismale et les vertus, 398-401. État d'Adam avant la chute, 401. Perfection et Charité, 402. Désir de la perfection, 402. Obligation de la perfection pour

les fidèles, 403. Pour les moines, 404. Pour les prêtres, 406. Pratique des vertus, 407. Détachement des biens de ce monde, 407. Pureté et chasteté, 408. Humilité et obéissance, 409-411. Renoncement, 411. Piété et prière, 412. Adoration, 413. Reconnaissance, 414. Repentir, 414. Demande, 414. Diverses manières de prier, 416. Efficacité de la prière, 417. Qualités de la prière, 417. Le divin Modèle de la prière, 418. Présence divine et ressemblance divine, 419-421. L'image de Dieu, 421. Transformation de l'âme, 421-422. Activité du Saint-Esprit, 422. Déification, 423-425. Filiation divine, 425-427. Perfection et Trinité, 427-428. L'Adoration en esprit et en vérité, 428-430.

CONCLUSION 431-439

NOTES COMPLÉMENTAIRES

Note A. *Brèves indications chronologiques sur la vie de Cyrille et son époque* 441-447

Note B. *Citations d'auteurs profanes dans le « Contra Julianum »*. 448-453

Note C. *L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne* 454-490

Note D. *Les anathématismes de Cyrille et son pseudo-monophysisme* 491-510

Traduction des anathématismes, 492-493. Analyse des anathématismes, 493-497. Défense des anathématismes, 497-410.

Note E. *Destin de la doctrine christologique cyrillienne jusqu'au sixième concile œcuménique* (681) 511-523

Note F. *Encyclique « Orientalis Ecclesiœ » du 20 mai 1944* 524-531

Unité de la foi chrétienne, 525. Charité envers les égarés et amour de la concorde, 527. Accord de Cyrille avec le Siège apostolique, 528-530. Conclusion de l'encyclique de S. S. Pie XII, 530-531.

INDEX DES SOURCES

Cyrille d'Alexandrie 533

Nestorius 534

Concile d'Éphèse de 431 534

Autres éditions ou collections conciliaires 535

Patrologie grecque de Migne 535

Patrologie latine de Migne 536

Renseignements bibliographiques complémentaires pour l'étude de Cyrille et de son milieu 538